

كلمة أولى

شكلت بعض النصوص الإبداعية والفكرية التي تولت مجلة "الحياة الثقافية" نشرها في أعدادها الأخيرة مجالاً للنقاش ولإثارة اهتمام القاعين في الساحة الثقافية. وذلك أمر كان من طبيعة المهمة الثقافية الموكولة لهذه المجلة، التي أرادتها وزارة الثقافة، في سلسلتها الجديدة، أن تكون حاضنة للنصوص الحية وللإجتهد الفكري وللمغامرة الجمالية، اتساقاً وتناغماً مع مبادئ عهد التغيير وما أشاعه في البلاد من قيم الحرية ومن تحريض على الإبداع وعلى الامتياز. وخصوصاً رهانه على التنوع الثري والاختلاف الخصب. وهكذا فإنه لا يمكن فهم ما غدت تتمتع به مجلة "الحياة الثقافية" من مكانة مرموقة ومن مصداقية على صعيدي الشكل والمضمون، ومن حرية في التعبير وجرأة في الطرح ومن انفتاح على مختلف التجارب والحساسيات الفكرية والأدبية والفنية، لا يمكن فهم ذلك إذا لم نفهم السياق السياسي والحضاري الذي يعمل على ترسيخه عهد التغيير بقيادة حكيمة وناجحة من لدن قائد التغيير الرئيس زين العابدين بن علي.

واللافت للانتباه أن خطوات القيادة السياسية في بلادنا هي أكثر ثباتاً ورسوخاً على طريق الديمقراطية والحرية من خطوات بعض الأطراف من المنكفئين على أنفسهم وعلى حذلقاتهم اللغظية ودسائسهم البالية. وإن أريحية مرونة وإيمان العهد الجديد بمبادئه النيرة في تربية الناس وتويعدهم على احترام بعضهم البعض، وتقبل الاجتهاد في الرأي، وفي الانتاج، هي خصال عالية القيمة يفترض أن يتحلّى بها الجميع، وفي مقدمتهم بعض أطراف الساحة، حتى يتأهلوا للإقامة في عصر المواطنة وحقوق الإنسان التي تسير تونس على دربه قدماً وبشكل حثيث.

إن أضعف الإيمان أن يكون المثقف والكاتب والفكر في مستوى عقلية صاحب القرار، إن لم يقدر على أن يكون في موقع الريادة، مثلما يدعو إلى ذلك سيادة الرئيس في جل خطبه التي بوات الثقافة والمثقفين المثقلة الريفية.

وفي هذا السياق يجدر أن نسجل أن القومّاح التونسي يظل هريداً من نوعه، حيث السلطة السياسية تدفع قدماً إلى الامام، وبعض الأطراف تشدّ إلى الخلف. ومن الواضح أن مجلة "الحياة الثقافية" هي منبر متقدم من منابر التغيير الأخرى، المشبعة في اختصاصاتها وجبالاتها للتنوع، وستواصل في الاتجاه نفسه وتعمل بدون كلل على تشجيع التعبير في جميع أشكاله الإبداعية، وفي مختلف الحقول المعرفية، انسجاماً مع ما تعيشه تونس وما تؤمن به من تعددية، وحرية، وحرمة فكرية. إن أحسن سند لنا في هذا الاتجاه، وأقوى معبر عن رؤية هذه المجلة ما تجده دوماً في خطاب السيد الرئيس، ومنها خطابه الذي ننشره في عددنا هذا، علماً بأن أسرة تحرير المجلة بذالها الشرف كلما نشرت خطاباً من خطابات سيادة الرئيس زين العابدين بن علي، وهي خطابات لا نتعامل معها بالفرط وتبذير؛ ولكن بما يليق بها من حرص وأنصار، شأنها شأن جميع الأشياء الثمينة والنادرة. لأننا، في مجلة الحياة الثقافية، ننتمي إلى الشريحة التونسية الكبرى التي تعتبر إخلاصها لبن علي هو أكثر من دين تجاه قائد فذ، بل هي علاقة محبة وإعجاب واقتداء بما يقفمه ذلك الرجل، يومياً، في تواضع الكبار، من جهد ونماء ورفعة للبلاد والعباد.



تقبّلت أسرة الحياة الثقافية، بامتنان وإبتهاج، وسام الاستحقاق الثقافي الذي منحه سيادة الرئيس زين العابدين بن علي إلى مجلة الحياة الثقافية ممثلة في شخص رئيس تحريرها، وهو وسام يتجاوز إدارة تحرير المجلة ليشمل جميع الكتاب والمبدعين والمساهمين في تحرير مادتها الشهرية، وهو في معناه العميق والواسع دعوة رئاسية للمثقفين لمزيد ترسيخ حيوية الثقافة، وتوسيع أفق استئلتها، وتعميق مضامينها، وتجويد أشكالها، وتحسين جاليته.



خطاب سيادة الرئيس زين العابدين بن علي في الإحتفال باليوم الوطني للثقافة

قرطاج في 27 ماي 1999



بسم الله الرحمن الرحيم
حضرات الضيوف الكرام،
أيها السادة والسيدات

إنه ليسعدني أن أجدّد اللقاء معكم، في هذا اليوم الوطني الذي اخترناه موعداً قاراً للإحتفاء بالثقافة وتكريم أهلها، ورمزاً للمكانة السامية التي نوليها للإبداع والمبدعين. وإذ أهنئ الذين نالهم التكريم منذ حين بالتوسيم أو بنيل الجوائز، فأني أحيي من خلالهم كل من يثابر من أبناء شعبنا وبناته، ويذلّ الجهود من أجل إثراء رصيدنا الثقافي الوطني، والإضافة إليه وتعزيز إشعاعه، وتجديد الطاقات الكامنة فيه، كما أنتهز الفرصة لأجدّد التهاني للدكتور محمد عابد الجابري، بنيل الجائزة المغاربية للثقافة، معرباً عن تقديري لإسهامه المتميز في تطوير الفكر العربي المعاصر، ومعالجة مسأله الكبرى انطلاقاً من قراءة حية لثرائنا الحضاري.

أيها السادة والسيدات،

إن بلادنا كانت على مدى التاريخ منارة مضيئة في مختلف مجالات الفكر والمعرفة والفنون والآداب، نحتت فيها الأجيال المتعاقبة منذ عهود القرطاجنيين والرومان، ومن العهد

العربي الاسلامي الى اليوم، مقومات شخصيتنا الوطنية التي نعتز بها، ونعمل على ترسيخها في نفوس ناشتنا، ودعم مختلف أبعادها وتعزيزها.

وقد أسسنا مشروع التغيير منذ البداية على أرضية ثقافية متينة، تمتد الى منابع الفكر الإصلاحي التونسي، وترتكز على قيمنا الروحية وثوابتنا الحضارية، وتجعل من العقل قوة الدفع والتقدم، ومن التفتح والتسامح والإعتدال مبادئ السلوك ومقوماته.

وأما بأن الثقافة سند للتغيير، وبأن مستقبل الشعوب لا يبنى بدون مرجعيات ثقافية وطموحات حضارية، تعمق روابط الانتماء والوعي بأبعاد الهوية وتطلق قدرات الإبداع والابتكار.

وإذ تقترب اليوم من نهاية القرن العشرين، فإن علينا أن نستحضر ما شهدته بلادنا خلاله، من حركات فكرية وتيارات ومدارس فنية، ومآثر لرواد خلّد التاريخ ذكرهم من أمثال الطاهر الحداد، ويبرم التونسي، وأبي القاسم الشابي، الذي قال معبرا عما آمنوا به جميعا :

«لا ينهض الشعب إلا حين يدفعه

عزم الحياة إذا ما استيقظت فيه

والقيّد يألفه الأموات، مالم يها

أما الحياة فينبغيها وتليها».

ولما كانت الثقافة مجالاً لتحرير الطاقات وشحن الإرادة، وتقوية الإيمان بالقدرات الذاتية، فقد فتحنا الأفاق أمام أهلها وأولينا قطاعاتها المختلفة العناية والتشجيع، لتكون عاملا فاعلا من عوامل التحول الذي تشهده تونس وهي تمر الى القرن الجديد بكل طموح وتفاؤل. وأنتم تدركون الأهمية المتصاعدة للثقافة بالنظر الى ما تطرحه تيارات العولمة من تحديات ورهانات. وأول تلك التحديات نحت المكانة اللاتمة بحضارتنا وتاريخنا في ميدان المنافسة الثقافية الشديدة. وما ذلك اليوم بالأمر الهين في ظل النظام العالمي الناشئ، والشبكات التي تميزه، والقوى التي تؤثر فيه، وهو ما يجعل من الرهان الثقافي، رهانا جوهريا في أي مشروع سياسي، وبالنسبة الى كافة المجتمعات على اختلاف أوضاعها وأوزانها على الساحة العالمية.

وإذ أشير إلى ذلك، فإني أؤكد أنّ كسب هذا الرهان لا يتحقق بالإنغلاق الثقافي والفكري، أو التشبث برؤية جامدة للخصوصية، بل بتفعيل ثقافتنا على المستوى الإنساني، وتجديد طاقاتها الإبداعية وتفتحها على غيرها انطلاقا من مراجعها العريقة، وحماية رصيدها وتعهده تراثها، والاستيعاب الواعي للتوابت الجامعة في الثقافات الإنسانية المختلفة. فيصبح الاختلاف مصدرا للثراء، والتنوع الثقافي أرضية خصبة للإبداع.

وإنّ علينا أن نعمل، لا فقط على المستوى الوطني بل على الصعيد العربي والإسلامي،

حتى تكون العولمة مجالا تتلاقح فيه مختلف الروافد الحضارية البشرية، دون إقصاء أو تهميش لأحدها.

لكن ذلك الهدف لا يتحقق بالإعلانات المبدئية والشعارات أو الخطب الايديولوجية، وإنما يستدعي تضافر جهود الجميع، وفي مقدمتهم أهل الثقافة في كل الميادين ومختلف الطاقات الفاعلة، سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، لتكون ثقافتنا حاضرة مقتدرة ومتوجها في أرقى مراتب الابداع والجودة.

أيها السيدات والسادة،

إن الثقافة في هذا العصر صناعة بالمفهوم الاقتصادي للكلمة، وهي عامل من عوامل التنمية. وكلما ازدادت مكانة قطاع الخدمات في التبادل التجاري العالمي شأنًا، وشبكات الاتصال انتشارًا وتعددًا، إلا وازدادت أهمية الثقافة لا فقط من حيث قيمة السلع والمنتجات الثقافية في كل ذلك، بل لأن الصورة والصوت والكلمة التي يقوم عليها الاتصال والتبادل من خلال تلك الشبكات، في حاجة إلى مراجع ومصادر، وما تكون تلك المراجع والمصادر إلا في الثقافات الحاضرة والفاعلة.

إن الوعي بهذه الأبعاد الجوهريّة في ما يشهده العالم من تحولات، هو الذي حدا بنا على مدى السنين الماضية إلى مزيد تعزيز آليات الدعم، ووسائل التشجيع للإنتاج الثقافي، ودفع الشراكة والاستثمار في هذا القطاع.

ولم يشغلنا ذلك عن توجيه عنايتنا إلى مجالات تقليدية مثل الكتاب، فوضعنا التشريعات لحماية حقوق مؤلفيه، واتخذنا الإجراءات العديدة لحفظ مصالح كل الأطراف المتدخلة في صناعته. كما أذنا بالعودة إلى أمهات الكتب التي تؤرخ لفترات مضيئة من تاريخنا، لإعادة طبعها وترويجها، تواصلًا مع تراثنا الوطني.

وحفّزنا على المبادرة والإنتاج في السينما والمسرح ومختلف ميادين الابداع والحرف الفنية، مؤسسين بذلك لمنهجية جديدة في التعامل مع الثقافة، حتى تصبح عنصر إنتاج فعلي، وقطاعًا مربحًا، وتتجاوز صورة المادة الإستهلاكية المدعومة، بما مكن بلادنا من تحقيق نقلة نوعية في تلك القطاعات وحضور متميز لمنتجاتنا الثقافي في الخارج.

وقد بادرنّا بوضع التشريعات والحوافز الملائمة لتمكين الثقافة من التحرر من الأنماط الإنكسالية التي كبّلتها، وتشجيع رأس المال على الاستثمار في كافة قطاعاتها، وأقبل العديد من الخواص على بعث المشاريع والفضاءات الثقافية، وتوظيف المعالم الأثرية في مسالك ثقافية وسياحية، ودعم التظاهرات والمهرجانات بصيغ مختلفة. وعلى الرغم من النتائج المشجعة التي تحققت الى حدّ الآن، فإننا نعتبر أن الاستثمار في الثقافة مازال بحاجة إلى

مزيد الدفع، بما يواكب الآليات والضمانات والفرص المتوفرة ببلادنا اليوم، ويحفز على مزيد الخلق والإبداع. وقد عملنا على توثيق العلاقة بين الثقافة وبقية القطاعات الاقتصادية من خلال عديد الإجراءات والمبادرات، كان آخرها ما أذنا به لوضع خطة متكاملة للنهوض بالسياحة الثقافية وتطوير مقوماتها، بما يعود بالنفع على متوجنا السياحي، ويعرف برصيدنا الحضاري في الخارج، وإعداد أمثلة لصيانة المدن التاريخية، حتى نحكم توظيف ذلك الرصيد تنمويا.

أيها السادة والسيدات،

إن الثقافة شأن وطني، وهي بالتالي مسؤولية كلّ الأطراف، وفي مقدمتهم المبدعون الذين وفرت الدولة الأرضية الملائمة لتفعيل جهودهم وفتح الآفاق أمام طاقاتهم. ولابدّ من ترسيخ الوعي بأن كسب رهائنا في هذا المجال يمرّ عبر نجاحنا في دخول مرحلة الإنتاج الثقافي القابل للتسويق خارجيا، وبعث صناعات ثقافية ناجعة.

وإن مجهود التمويل الخاص في القطاع الثقافي لا يقل أهمية، في نفعه ومردوده، عن الجهود المبذولة في بقية القطاعات وهو في هذه المرحلة عمل حضاري يكرس التزاما وطنيا نبيلًا واختيارا راقيا.

إننا سعيًا دائما إلى ترسيخ قيم ومتناهيم جديدة للتنمية، وإلى تحقيق التوازن بين مكوناتها، حتى نتقدم ثقافتنا على نفس الوتيرة التي تنمو بها القطاعات الاقتصادية والاجتماعية.

أيها السادة والسيدات،

إن حب تونس، هو الذي يجعلنا نأبى لها غير الرفعة والسمو. وإنّ لنا في موروثنا من الطاقات الكامنة ما يدعم ثقتنا بالمستقبل، وفي ما تحقق لبلادنا من تقدم خلال هذا الطور من تاريخها ما يعزز تفاؤلنا.

وإنّ أهل الثقافة والإبداع، في كافة المجالات، لخبر سند للمشروع الحضاري الكبير الذي نبنيه معا، لأنهم في نظرنا، مثلما كانوا دائما، من طلائع الإصلاح والتغيير. وسجدون لدينا باستمرار كل الرعاية والدعم والتشجيع، حتى تبقى ثقافتنا النبض الحيّ لشعبنا والتعبير الصادق لطموحاته والتكريس الواعي لسيادته وعزته وكرامته.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

تحقيب على كتاب :

«الحجاج في التفكير الغربي»

من أرسطو إلى اليوم»

(الجزء الثاني من القسم الأول)

عبد الرزاق بنور *

«لا يمكن أن نقول إننا أثينا شيئا لم يقع طرحه للنقاش ولم نحاسبه دون تحفظ أو سبق ظن».

ديدرو، خواطر فلسفية، (Diderot, Pensées, Philosophiques, Droz, 1965)

المبادل، وبعدها أصبحت الإشاعة الأكاديمية واردة في الأخلاق العلمية، فإني ألفت إلى القارئ في هذا الجزء من المقال وأحاول قبل المستطاع تجاهل مؤلفي كتاب «أهم نظريات الحجاج». وسأكتفي من قولة الشيخ العلايلي «من يتقّد عليك هو كمن يكتب معك» بنصفها الثاني (أي «كمن يكتب معك...») وأتجنّب النصف الأول (أي «من يتقّد عليك...») كلما أمكن ذلك، إلا عند الضرورة أو إنصافاً للقارئ.

ومن هذا المنطلق، سأحاول وضع بقية الأبحاث المعروضة (تقديمي الاستاذ صوله والاساذ النويري ومقالى الاساذ المبخوت والاساذ الفارصى) إجمالاً في إطارها العلمى وخاصة التاريخى المنهجي الايديولوجى في صيغة أجوبة عن بعض التساؤلات التي تطرحها البحوث المقدمة، يمكن أن تمثل في ذاتها خطوة نحو استعمولوجية تحمل مختلف النظريات المعروضة، ويكون هذا بمثابة المقدمة لكتاب «أهم نظريات الحجاج» لاعقادي آله وإن احتوى على مقدمتين في شكله فإنه يقتصر إلى مقدمة حقيقية. ثم سأحاول استعراض بعض نقاط الضعف في النظريات المقدمة وإمكانية تقديمها عوض الانهيار بها والتسليم لها وكأنها قول تنزيل، خاصة وأتينا نحكم إلى تقاليد في ثقافتنا لا تقل خصوصية وثراء وأقلها امتلاكنا للغة تختلف في تركيبها ومكوناتها وأسسها المعرفية، مما تعود عليه الغرب من لغاته -تذكر علماءهم أنهم إنما يقدمون نظريات عرقية انتقائية (لا تصلح إلا للغات الأوروبية) على أنها نظريات كونية.

بصرف النظر عن محتواه كان صدور الجزء

الأول من «تحقيب على كتاب «أهم نظريات الحجاج...» بالعدد السابق من مجلة «الحياة الثقافية» أوله بادرة لسبر هموم النتاج الفكري عندنا وآخره محاولة لارساء تقاليد جديدة في البحث العلمي ترتقي بأساليب الحوار الأكاديمي والنقاش العلمي والنقد البناء، لا متحاملة هدامة ولا مجاملة خذاعة، لاعقادي أن العلم لا يتقدم بالمجاملات. ولكن بعد الذي صدر من ردود فعل لأناس تعودوا على ليبرالية علمية مائعة تقوم على غرض الطرف

* باحث وجامعي تونسي

ب. مبدأ مناسبة الصلة⁽⁴⁾ :

«لا يتكلم المرء لوجه الله»⁽⁵⁾. إذ لا يمكن أن يقال كلام دون أن يكون وراءه غرض ما. وبما أن كل كلام ذو معنى، وبما أن الحجاج ليس في المعنى بل هو المعنى عينه، فإن كل كلام حجاج. ويقوم هذا الاستدلال عند ديكر، كما يصرح به جهارا نهارا على المبدأ النفعي الغائي وهو إحدى المبادئ الذرائعية (pragmatisme) كما هو معلوم. ويقع ميار في نفس الاتجاه الذرائعي الغائي تقريبا عن قصد أو عن غير قصد عندما يستنسخ الصيغة عن ديكر (أي «كل قول = حجاج») فيقول «كل سؤال = حجاج»، ثم يستلها فيما بعد موقفاً لنظرية المساواة: «كل قول=سؤال»⁽⁶⁾.

ويبدو لنا أن بلاتين لم يع البعد الايديولوجي (أي تلك الغائية) في الصيغة التي يقدمها ديكر «كل قول = حجاج» وعند ميار «كل سؤال=حجاج»، فنسب إلى ديكر الصيغة مقلوبة⁽⁷⁾:

«كل حجاج = قول»

وهي إما أنها لا تعني أكثر مما في العبارة أي أن الحجاج يتم بالقول... وما أراد ديكر أن يقول ذلك أبداً (هذه تحفة أولى من تحف بلاتين). أو أنها تناسب أكثر برلمان، بما أنه يعتبر ألا إمكانية لحجاج دون مخاطبين.

ولكن مبدأ «مناسبة الصلة» يتخذ عند برلمان شكلاً مغايراً تماماً، إذ لا يكون الخطيب في علاقة ملائمة وثيقة الصلة بموضوعه إلا عندما يعدل خطابه حسب نوعية السامع حتى لا يقع في حجاج مغالطي (1979، ص 14)، فيُخضع بذلك محاجته لشروط التقاء الأفكار (نعني به جملة الآراء والقناعات التي تحكم الجمهور، في معناها العام). ونقول تلخيصاً لما سبق إن هذا المبدأ يناسب «المقام» في قولنا «الكل مقام مقال»⁽⁸⁾ بينما يقابله عند ديكر نفسية يعقوبية لا تعترف بمجانية القول أو بعفويته.

ويتفق برلمان وديكر في مستوى هذه النظرة الغائية في نوع واحد من الحجج («الحجج المؤسدة على بنية الواقع» كما يسميها الأستاذ صوله⁽⁹⁾ (ص 331)) بصفتها برلمان، في وعي كلي بمقوماتها الايديولوجية⁽¹⁰⁾، ضمن الحجج الذرائعية أو الغائية (النفعية)⁽¹¹⁾. إلا أن نظرة برلمان المطلقة للغائية غير ملتزمة، بل بالعكس كلما كانت مرتبطة بالشكلائية (انظر أسفله) ازداد تحفظاً: «كيف يمكن أن نفضل عملاً على آخر؟ أليكون ذلك على أساس النجاعة فقط؟ [...] إذن فإن الاختيار الوحيد يبدو أنه على أساس الحسابات النفعية»⁽¹²⁾ (30، 1979). وقد وصل مقاس الاختيار هذا بالنظرية الغائية (النفعية) القائمة على أدوات فكرية تقتصر

٧. قراءات في «مصنّف في الحجاج» ومزايا الترجمة الصريحة:

هل تترى ديكر في أحضان مصنّف في الحجاج لبرلمان كما يقول الأستاذ صوله⁽¹⁾؟ إن الجواب بالإيجاب يجعلنا إما لا نفهم برلمان أو لا نفهم ديكر. ذلك أن المشروعين على طرفي نقيض حتى في الاتجاه الايديولوجي العام جداً، أي أنهما لا يلتقيان إلا قسراً في جلّ النقاط الاجرائية أو العملية التي تخص ركائز النظرية ووجوه تصرفها وميدان فعاليتها وآلياتها، وكذلك مفاهيمها ومصطلحاتها ومبادئها ومقاييس نجاحها.

سنبداً إذن باستعراض نقاط الخلاف بين النظريتين ونعتمد بالخصوص على النقاط الأساسية دون النقاط التفصيلية.

أ. في مفهوم الحجاج:

يأخذ برلمان في تعريف الحجاج بمهابة الخطابة عند أرسطو (وهو من هذه الناحية أرسطي ملتزم) فيعرفه بأنه قول يهدف من ورائه إلى ممارسة فعل الاقتناع على مخاطب. ويشترط عمل الحاجة، كما يعرفه برلمان، في وجود خطيب يتوجه بخطاب إلى جمهور⁽²⁾، وتتمثل صيغة الاقتناع أو الاقتناع (كما يقول الأستاذ صوله مترجماً مقابلة برلمان persuader = convaincre) في عمل الحاجة) في أن القول يرمي إلى تغيير موقف أو شيء موجود (ص 11) أو إلى كسب موافقة (ص 24). ولكن ليس كل قول حجاجاً أو حتى ذا اتجاه حجاجي (ص 11).

وتكمن نقطة الخلاف الجوهرية في أن ديكر، خلافاً لبرلمان -الذي يرى أن كل قول لا يحتوي على فعل إقناعي لا يكون حجاجاً بل «أدباً» في المعنى العام (ص 6)-، يعمم الحجاج على كل قول ويجعلها تعادلية ضرورية:

كل قول = حجاج

أن نتكلم، يعني أن نحاجج، ولا وجود لكلام دون شحنة حجاجية⁽³⁾. وإذا اعتبرنا تعريف الأستاذ الميخوخ للحجاج (ص 360)، رغم دائرته: «الحجاج هو علاقة دلالية تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل الحاجة» فإن عديد الأسئلة تفرض نفسها مثل: «هل يتحدث ديكر وبرلمان عن نفس مفهوم الحجاج؟» أو «اعتبر النظريتان هذا المفهوم من نفس المنطلق؟» أو «هل إن ما يعنيه ديكر هو فعلاً «حجاج»؟» وهي تجعل من العسير المقارنة بين النظريتين، بصرف النظر عن الأجوبة. لأنه بإعطاء كلمة «حجاج» معنى آخر تتخلى كما سنرى نظرية ديكر عن أحد أسباب وجودها (على الأقل آتياً في كتاب «أهم نظريات الحجاج»).

في اللغة و«الخطابة الجديدة» في القانون والفلسفة إلخ، رغم ما يجمع بينهما، كما يقول بلاتين (ص44)، من اهتمام بالإنشائيات (performatifs) وفلسفة اللغة الانفلوسكسونية. ونحن لا نعارض إلى هنا ما جاء في كلام بلاتين إلا فيما قلنا من نسبته أو تناسله. لكن الأمر يختلف عندما يخص بلاتين باباً كاملاً (ص ص 44-46) في تحليل على قدر وافر من «الساذجة» النظرية يقارب فيه بين برلمان وديكرو على أساس أن لهما عدواً مشتركاً يتمثل في الوضعية (positivisme). ويستنتج أن أوجه التقارب، حتى في غياب تأثير مباشر ومتبادل، أكثر من أوجه الاختلاف «وأهم مما يمكن أن يوحي به تفسّص الفهارس البيبلوغرافية» (ص49).

1. الوضعية عدو مشترك بين برلمان وديكرو؟

«كل علوم الخطاب، تداولية كانت أم شيئاً آخر، ترتكز على اختيارات فلسفية، أو حتى إيديولوجية ليس من السهل عليها الاعتراف بها». هرمان باربه، مدخل إلى نظرية فعل القول، 1987، ص 217. (20)

يقول بلاتين: «يضع كل من برلمان وديكرو نظريتهما في مواجهة «الوضعية» (ص44)، ويبرر ذلك مستشهداً بديكرو ومصداقاً قوله «حسب ديكرو أن تكون وضعياً مثلاً هو أن تقبل في ميدان اللسانيات بالثلاثة المنهجية ذات المسميات الثلاث المستقلة والمندرجة: تركيب أدلّة تداولية (انسكويرم وديكرو 1983، ص15-18)» (21). وإن كنا لا نقبل بأن برلمان ضد الوضعية (22) إلا بكل نسبة وليعهده عن الميدان اللساني، فإننا نعتبر أنه من العهه الاستمولوجي القبول بالمقاربة بين برلمان وديكرو على هذا الأساس (أي القول إن العدو المشترك بينهما هو الوضعية). والسبب أنه لا يمكن تصديق ديكرو في هذا الزعم (23) لأن النظرية في الحقيقة وضعية حتى أطراف هوامشها، إذ لا يكفي أن يصرح المرء أنه ليس لصاً حتى نصدقه.

وما أن النظم تحمدها مكرّراتها وتحجدها كذلك أطراف التقابل التي تحكمها كما رأينا من قول وولان بارط، فإننا سنحاول التذليل على أن ديكرو ليس عدو الوضعية، اعتماداً على ما يحكم نظريته من مقومات ومن تقابلات نظرية.

أ. الحجاج والمنطق

لا يتفق برلمان وديكرو، ولا حتى على درجات متفاوتة ولأسباب مختلفة، تتراوح بين الرفض المرضي (24) وضرورة الأخذ بمعطيات نافرة، في رفض الشككانية وخاصة اختصارها عملية التفكير في توظيف العلاقات المنطقية (25). لكن يبدو لنا من ناحية أخرى أن احتراز ديكرو من

على المطلق الصوري حتى الرمي بكل القيم التي لا تدخل في دائرة الحسابات الشككية على أن هذه القيم نافرة. وهذا ما دفع برلمان إلى التفكير في تأسيس نظرية «الخطابة الجديدة» أداة للتفكير العملي، تأخذ في حساباتها كل ما لا يغطيها الحقل العقلاني في المقابلة معقول -عقلاني» (11).

ولكن وإن اتفقت النظريتان إجمالاً في نظرتهما الذرائعية إلى اللغة فإن برلمان يختلف عن ديكرو على الأقل في عدم قصره المطلق للغة على عمل الحاجة قصراً مطلقاً: «إن اللغة لا يمكن أن تكون فقط أداة إبلاغ، إنها أيضاً أداة عمل وهي مهابة جداً لهذه الوظيفة» (1979، ص35)، بينما ينكر ديكرو أن تكون للغة -وللقارئ أن يستغرب من هذا الموقف الاقصائي- أية وظيفة إبلاغية إخبارية (12).

حتى نختصر المسافة سنقول إجمالاً إن ديكرو -في تلميح غير بريء لـ«الخطابة الجديدة» بأن «الحجاج مختلف عن السعي إلى الاتفاق»، ميدانه الكلام ووسيلته القول وفعل القول، فهو إذن من مشمولات اللساني (13)، يبرر وجود نظريته بمنامة النظرية غير اللسانية، أي أن لا سبيل لتخلي عن الحجاج لصالح نظرية تدخل في اعتبارها المقومات غير اللغوية (14).

ويبدو أن الأستاذ صوله قد تأثر بما قاله بلاتين (15) في محاولته التقريب بين ديكرو وبرلمان (16). وضروري هنا أن نستعرض ما يقوله بلاتين في الموضوع ونناقشه إذ أن فهم المقومات النظرية لمقارنتي ديكرو وبرلمان للحجاج مهم لضرب عصفورين بحجر وهو مهم أيضاً لتبيان وجوب التحري فيما يقوله المفكرون الغربيون لا التسليم لهم في انهيار دون تمحيص وإمعان نظر فتبقى بذلك في موقف المتقبل الكسلان. (17)

ج. زيارة خاطفة لمجموعة تحف بلاتين :

يقول بلاتين إن برلمان لم يذكر قط ديكرو (1990، 43) ولا ذكر ديكرو برلمان، خاصة بعد أن أخذت نظريته المتعرج الحجاجي (أي بعد فصل «السلام الحجاجي» في كتاب «الدليل والقول» (18))، إلا مرة واحدة عرضاً. ونسب أو يتناسى أن يذكر مقال ديكرو وأنسكويرم في كتاب «من الميتافيزيقا إلى الريطوريقا» (19) الذي أصدره ميار (وهو الذي لا يخفي تأثره بهما معاً) في ذكرى وفاة برلمان (22) جانفي 1984)، وقد سارع انسكويرم وديكرو في مستهل مقالهما إلى تأكيد انطلاقهما في الحجاج من وجهة نظر تختلف (ص79) اختلافاً كلياً عن «الخطابة الجديدة».

ونفسر بلاتين تجاهل الرجلين لبعضهما بعض باختلاف الأوساط التي تتحرك فيها النظريتان، «الحجاج في اللغة»

بل لقد عكس برلمان العلاقة فجعل الخطابة قاعدة للمنطق، باعتبارها دراسة للعلاقات بين الفكر واللغة⁽³⁵⁾. لكن هل يكفي أن ترفض المنطق الشكلي مقارنة إقصائية لتحليل الخطاب حتى تكون عدو الوضعية أو حتى تكون لا وضعية⁽³⁶⁾؟

ب. فصل في التورية النظرية :

كما أسلفنا، لا تتميز النظريات بما يحكمه أصحابها على أنفسهم بل بالتبايلات التي تحركها. ومن هذا المنطلق فإننا نتمسك بديكرو ونظرية متلبين بالوضعية رغم إعلانه تنكره لها، مما جعل بلاتين يقر ويصدق، فأتبعه الأستاذ صوله وكذلك الأستاذ المبخوت الذي انتصح مقاله معلنا أن وجه تميز تداولية ديكرو يتمثل في «رفض التصور القائم على الفصل بين الدلالة والتداولية» وهو ما انفك يردده ديكرو لعلهم أن ذلك من مقومات الوضعية في الدراسات اللغوية. وبما أن تقديم نظرية ما لا يتمثل في ترجمة بعض الفصول أو المستقتات المختارة بل في فهم (حتى يتسنى إيفاء القارئ) مقومات النظرية، أهدافها وقدرتها التفسيرية) ومناقشة نقاط ضعفها أو تلك التي انتقدتها مفكرون آخرون. وإلا لماذا التقديم ونحن نعلم أن أحسن قراءة للنص هي مباشرته، وأن التقديم بما أنه يد ثانية كما يقال بالفرنسية فإنه لا يكون مجديا إلا إذا حوّم فوق النظرية بالتحليل التسلّي لخطوطها الكبرى وما سكنت عنه لغاية ابيولوجية، ثم غاص في أعماقها يسبر ما عجزت عن تمثله لكشف فقرها.

هنا تكمن إذن ضرورة التحليل اللاحق، لا فحسب رداً على ضعف تحليل بلاتين، الذي نعتبره على قدر كبير من الانحياز أو البساطة- في هذا الباب- وإنما تصحيح لإعادة قراءة نظرية ديكرو⁽³⁷⁾.

أن تكون وضعية في السانثيات هو أن تقبل مثلاً بالمبادئ التالية⁽³⁸⁾ :

1. الثلاثية السيميائية :

أ. الاعتراف بثلاثية موريس : تركيب دلالة تداولية (أي الفصل بين الدلالة والتداولية).

ب. التصور الأدنى للتداولية، (القول بوجود علاقة خطية بين مكونات الثلاثية).

2. الحرفية: القول بوجود معنى أوّل للكلمة ومعنى متفرّع أو ساني.

3. التأصيلية: القول بغياب المكون الابلاغي، بما أنه لا دخل في اللغة لما هو غير لغوي.

4. الموضوعانية: (الذاتانية) القول بأنّ المعنى ليس في

الشكلانية والقواعد المنطقية - حتى وإن كان متصنعا- يتماشى مع النظرة الذرائعية (المرتبطة بصفة أو بأخرى بالوضعية، انظر مثلاً موريس) التي تعتبر أن القوانين المنطقية وحساباتها ليست إلا «وهما نافعا» ("fiction utile").

ثم بقدر ما يحافظ برلمان على الصيغة المنطقية للحجاج بتزليل مشروعه في الإطار الأرسطي كما سنرى، يحاول ديكرو بنظرية أن يبي ما يسميه «الحجاج في اللغة» أي في الهياكل الدلالية الموسعة لجزء من التداولية في نظام اللغة⁽³⁹⁾ في منظومة تأصيلية (immanentiste) تراعي منطق اللغة الداخلي الذي لا يلائم بالضرورة المنطق الصوري⁽⁴⁰⁾. ومن الطبيعي أن يقرب الأستاذ صوله بين ديكرو وبرلمان ما يرى أن نجاح برلمان يتمثل في اخراج الحجاج من بوتقة المنطق، إذ يقول «ويتمثل فصل كتاب برلمان وبتناكح حسب رأينا، في أنه حاول بصراحة وجراءة في أحيان كثيرة أن يخلص الحجاج من ريقه المنطق (...)» وإنما نخطئ الهدف ونسيء فهم «الخطابة الجديدة» لبرلمان باعتبارها محاولة لجعل الحجاج خارج دائرة المنطق، وجعله بذلك ينشق عن المنظومة الأرسطية. لأن برلمان لا يرى أن الحجاج لا منطقي أو غير المنطق أو خارج عن دائرة المنطق، كما فهم الأستاذ صولة. إنما الحجاج منطق غير أنه منطق لا صوري تماماً كما يعتبره أرسطو. وهو يلزم الملاحظة على عدم فهم هذه الخاصية في منطق أرسطو⁽⁴¹⁾ بظنه أنه يقتصر على الاستدلال الشكلي⁽⁴²⁾. ويذهب برلمان حتى جعل الفرق الوحيد بين الخطابة والجدل (في المعنى الأرسطي) يتمثل في نوعية الجمهور لا في صيغ الاستدلال⁽⁴³⁾. وترى برلمان يؤكد وكأنه يرد مسبقاً على كل من يسيء فهم مقاربه: «هل يجب إذن أن نقصي المنطق عن دراسة الحجج، وخاصة تلك التي لا تنضوي بسهولة في صيغ صورية صرف؟ إن النتيجة التي يمكن أن نحصل من مثل هذا الإقصاء هو أننا لن نفهم شيئاً من منطق المجادلة»⁽⁴⁴⁾.

أما ما يرفضه برلمان قطعاً فهو شكلانية المنطق وعجزه عن توليد طرق آلية للحجاج⁽⁴⁵⁾.

فالكتفاء بالقول إذن بأن برلمان يريد أن يخرج الحجاج من ريقه المنطق -دون وضع الأمور في سياقها الأرسطي- يدفع إلى سوء فهم لمشروعه الأصلي⁽⁴⁶⁾ وهو فهم مغالط لأنه يجعل برلمان يخرج الحجاج من المقابلة الأرسطية التي ذكرنا مع أن برلمان أرسطي، لم يغير المشروع المنطقي ذا السرعة (إذا قلنا الاستعارة الفرنسية): فأعاد الحجاج إلى دائرة المنطق ذي الطابقتين حسب المقابلة الأرسطية: منطق اليقين ومنطق الظن، كما كان يقول القديسي أو حسب عبارة المحدثين «المنطق الشكلي والمنطق اللاشكلي»⁽⁴⁷⁾.

«فعل القول» (l'énonciation)، فانتجت دلالة نسقية (syntagmatique)⁽⁴²⁾، بل بديلا عن الدلالة البنيوية الأمريكية بالخصوص وهي توزيعية (distributionaliste) استبدالية (paradigmatique). يهاجم ديكرو هذه الدلالة

أيضا (1984، 72). لذلك فمشروع ديكرو، حسب رأيي، يتمثل في إبرازه خاصية الدلالة البنيوية النسقية المطعنة بفهوم فعل القول وعدم جدوى الدلالة المنطقية بديلا لها أكثر من رفضه للثلاثية أو للخطية التي جعلها ديكرو حصان طروادة. ومن هذا المنطلق يضع ديكرو رد الفعل ضد الدلالة المنطقية في سياق تيار افتحه - حقيقة - بنفيسيت

(Benveniste) الذي زعم ديكرو أنه يقبل بثلاثية موريس. ويذهب ديكرو حتى تفسير تحليله للضماير على هذا الأساس مستشهدا بما قاله بنفيسيت⁽⁴³⁾. وهو على ما يبدو فهم خاص جدا لا سيما إذا اعتبرنا ما يقوله بنفيسيت صراحة: «أما فيما يخص التمييز في المنطق في التداولية والدلالة، فإن اللغوي، علي ما أظن، لا يراه ضروريا.

ويمكن أن نميز بين علاقة اللغة بالأشياء، من جهة - وهو المستوى الدلالي - وبين علاقة اللغة بالذين تشرّكهم في لعبها، أي مستمعي تلك اللغة، - وهو المستوى التداولي -، إلا أنه مبدئيا ليس ضروريا كبدلا وحتى وإن كان لهذا التصيف بعض الفائدة في بعض مراحل البحث». ويقتصر بنفيسيت على الدلالة ويرفض التفرقة المبدئية، باعتبار أن لا وجود لقول لا يتلفظ به قائل أو يمكن إخراجها من سياقه⁽⁴⁴⁾. وبذلك فإن بنفيسيت لا يقبل بالثلاثية إطلاقا، عكس ما يوهم به ديكرو. ألا يكون هذا هو ما جعل الأستاذ البخوت يتحدث عن تأثير بنفيسيت في نظرية

«التداولية للمدجحة» عند ديكرو (ص352)؟

وعلى هذا الأساس، أليس في قبول ديكرو للثلاثية السيميائية اقرار بالفصل بين التداولية والدلالة⁽⁴⁵⁾؟ ألا يصح بمرح بصر كل فصل بين التداولية والدلالة بفنت التداولية⁽⁴⁶⁾؟ وبذلك ينتزل مشروع ديكرو الذي عرضه تفصيليا في كتاب «الحجاج في اللغة» في إعادة النظر في الفصل بين الدلالة والتداولية كما تقدمتها الوضعية

المحدثة (ص15)، وخاصة في تصور موريس. ولكن في الحقيقة لا يرفض الفصل الذي تقوم عليه الثلاثية وإنما ما يرفضه هو الدلالة المنطقية "sémantique logique" (منافسا للدلالة السانية "sémantique linguistique" التي تأخذ معنى

بنيويا في مشروع ديكرو) التي جاءت رد فعل على الدلالة البنيوية. لكن المعضلة تتمثل في أن الدلالة المنطقية لم تقدم بديلا عن الدلالة البنيوية الأوروبية، التي طمعت بمفاهيم وآليات جعلها أقرب إلى التداولية (ومنها مفهوم

ذهن المتخاطبين ولا في العالم الخارجي) لأن ذلك يكون مناقضا للتأصيلية وأن الأشياء تفرض نفسها بنفسها. 5. اللاأدرية: وهي في الوضعية المحدثة أن تقصر العلم على بعض الأمور وأن تتخلّى عن الفكر المنطقي.

1. الثلاثية السيميائية :

سنركز في مناقشتنا لمسألة وضعية نظرية التداولية للمدجحة على موقفها من ثلاثية موريس⁽⁴⁷⁾، ثم نأخذ بقية المبادئ بطريقة مختلطة ليراز مدى انخراط هذه النظرية في الوضعية.

يقول الأستاذ البخوت : «تمثل أعمال أزوولد ديكرو وجون كلود انسكومبر تيارا تداوليا متميزا. ويمكن وجه تميزه في رفض التصور القائم على الفصل بين الدلالة والتداولية (ص351)». إذا فهمنا ما قاله البخوت فهنا

يعني أن نظرية ديكرو لا تفصل بين الدلالة والتداولية بل ترفض حتى التصور القائم على هذا الفصل. وحتى لا نتساءل هل قرأ الأستاذ البخوت ديكرو جيدا، سنكتفي بالتساؤل هل حقاً يرفض ديكرو الفصل بين الدلالة والتداولية؟ وهذه ليست مسألة تفاصيل لأن من لم يفهم هذه النقطة يستحيل عليه فهم مشروع ديكرو وبالأحرى إقناعه للغارئ. إلا نتحدث هنا شروط التقديم وأهدافه؟

هل أن ديكرو ضد الثلاثية إذن (أي ضد الفصل بين التركيب والدلالة والتداولية) كما يقول پلاتين (1990، 45) ويجاريه البخوت في ذلك دون تبت (1998، 351)؟

أ. الاعتراف بثلاثية موريس / تركيب / دلالة / تداولية (أي الفصل بين الدلالة والتداولية).

لا أحد ينكر أن الثلاثية كمكونات لمشروع سيميائي عام هي من نتاج الفكر الوضعي. وأن تقبل بالثلاثية معناه أن تسلك سبيل الوضعية⁽⁴⁸⁾. لذلك لا غرابة أن نرى ديكرو يصرح بمرح بصر كل فصل بين التداولية والدلالة بفنت التداولية⁽⁴⁹⁾. وبذلك ينتزل مشروع ديكرو الذي عرضه تفصيليا في كتاب «الحجاج في اللغة» في إعادة النظر في الفصل بين الدلالة والتداولية كما تقدمتها الوضعية

المحدثة (ص15)، وخاصة في تصور موريس. ولكن في الحقيقة لا يرفض الفصل الذي تقوم عليه الثلاثية وإنما ما يرفضه هو الدلالة المنطقية "sémantique logique" (منافسا للدلالة السانية "sémantique linguistique" التي تأخذ معنى

بنيويا في مشروع ديكرو) التي جاءت رد فعل على الدلالة البنيوية. لكن المعضلة تتمثل في أن الدلالة المنطقية لم تقدم بديلا عن الدلالة البنيوية الأوروبية، التي طمعت بمفاهيم وآليات جعلها أقرب إلى التداولية (ومنها مفهوم

ب. التصور الأدنى للتداولية، (القول بوجود علاقة خطية بين مكونات الثلاثية):

ومع ذلك فإننا نعتبر أن موريس لم يقل هذا، رغم أنه قد طوّر نظريته فيما بعد (=النظرة العمودية). وستنمذ على ما يقوله هرمان بارى⁽⁵⁴⁾ لتأكيد ما قلناه وحجّة إضائية يمكن أن نبين بها أن ديكرو نفسه بما يسبب «التداولية المدمجة»⁽⁵⁵⁾ يعتبر هو أيضا العلاقة بين التداولية والدلالة علاقة خطية لا دمجية.

يقابل بارى بين مقارنة دنيا (minimaliste) ومقاربة قصوى (maximaliste) في التعامل مع التداولية. تكون المقاربة العمودية التي طوّر بها موريس ما قاله عن وجود المكوّن التداولي في كل القواعد بإقامة علاقة تدرج وتنضيد، حيث ترتبط المكونات الأخرى (من تركيب ودلالة) بالتداولية التي تمثّل القاعدة والأساس (كما يبدو ذلك جليا في الرسم البياني الذي قدّمه ديكرو ولكنه اختار أن يتجاهل هذا البعد) ولا يحتل التركيب والدلالة في هذا البناء إلا مواقع مجرّدة (des abstractions)، كلما كانتا غير مرتبطتين بالقاعدة بالتداولية. وبذلك تحكم التداولية كلّ المقومات اللغوية، فتكون النواة لا المكمل -سواء كان مدمجا أو حرا-، عوض أن تكون جزءا من منظومة كبرى⁽⁵⁶⁾.

وهذا يقابّل المقاربة الدنيا في اعتبار التداولية مدمجة في نظرية دامية، سواء كانت هذه النظرية السيمياء (حسب موريس وديرسب) أم الدلالة (حسب ديكرو ومن شاكلة). وهذه تمثّل المقاربة الأتقية، حيث يمثّل كل عنصر من العناصر الثلاثة المدمجة مكوّنا يتعلّز اختزاله ما دامت تناسب الأبعاد المكوّنة للنظرية الدامية، فتضمن بذلك استقلالية كلّ عنصر. وإذا اعتبر ديكرو التداولية مدمجة في منظومة أكبر منها فإنّه ينضوي بذلك، -على الأقل حسب ما رأينا من تقسيم هرمان بارى- هو أيضا ضمن النظرية الخطية للثلاثية، عكس ما يزعمه. وإن كان موريس وضعيا ذافعا بثلاثيته فإنّه لا يزيد في شيء عن ديكرو.

2. الحرفية:

لا شيء يضاهي تهرب ديكرو من تصوّر الخططي للثلاثية إلا تهرّب من الحرفية⁽⁵⁷⁾.

إنّ الزوج التقابلي معنى حرفي = معنى متضارع من المقومات النظرية للموضعية المحدثة. والبطرة الخطية للتداولية هي المسؤولة عن هذه التقابلات الزوجية مثل الجملة = القول، القول = فعل القول، لغة = سياق، التي جعلت من فلسفة اللّغة ضحية الوضعيّة (هرمان بارى، 1987، ص 209). ولا فائدة من الإطالة في هذا الباب لمناقشة ما إذا كان ديكرو يقبل بالمعنى الحرفي أم لا، لأنّه

هل سنصدّق ديكرو ونعتقد أنّه ضدّ العلاقة الخطية بين التركيب والدلالة والتداولية؟

يقول الأستاذ المبحوث إنّ نظرية ديكرو وأنسكومبر أي «التداولية المدمجة في الدلالة تعارض تيارا متطعيا قائما على تصوّر خطي للعلاقة بين التركيب (الأعراب) والدلالة والتداول (ص 353). وهو لا يقول من أين جاء بفكرة العلاقة الخطية هذه، لأنّه لا يقول في أي كتابات ديكرو وجدها، ولمعه يعتبرها من البديهيات أو من الأمور الثابتة. ولكننا نعر عليها عند ديكرو في مناسبتين على الأقل الأولى عرضا في (المصدر المذكور، 1984، 71)، حيث يقبل بالثلاثية لكنه لا يقبل بالخطية. «نقول إنّ بعض مظاهر التداولية يجب أن تلمح في الدلالة وإنّه لا سبيل إلى وجود علاقة تسلسل خطية بين هذه العلوم»⁽⁵⁸⁾. والثانية أكثر تفصيلا (1983، ص 17-18). وهو يعرض واحدة أفتية والثانية عمودية ولكنه يعتبرها كذلك في علاقة خطية، ويضع نظريته بديلا ممكنا عن هذه الخطية، «اعتبار كلّ من هاتين النظريتين الدلالة والتداولية في علاقة استقلالية الواحدة عن الأخرى ولا وجود لمركبات تصل المكونات بعضها ببعض».

إلا أنّنا إذا رجعنا إلى شارل موريس صاحب هذه النظرة الثلاثية «التركيب\الدلالة\التداولية» في التحليل اللساني⁽⁵⁹⁾، نلاحظ أنّه لا يقول بهذه الخطية وإنما يعتبر أنّ العلاقة المدمجة بين الدلالة والتداولية معكوسة، إذ لا يكون المكوّن التداولي هو المدمج في الدلالة وإنّما الدلالة هي التي تكون مدمجة في التداولية وبذلك تكون التداولية هي القاعدة الدامية لا العكس. وبعبارة أخرى إنّ ما راجعه ديكرو هو ليس هذه النظرة الخطية وإنّما العلاقة بين التداولية والدلالة. فبينما يقول موريس إنّ الدلالة مدمجة في التداولية ولا يمكن للتداولية أن تكون مدمجة في الدلالة في قوله: «البعد التداولي متضمن في وجود علاقة الدلالة، لكنه لا يمكن أن يدمج في البعد الدلالي»⁽⁶⁰⁾ يقول ديكرو إنّ التداولية مدمجة في الدلالة وهي تتفاعل مع كل مستويات الخطاب ومكوناته. وإذا رجعنا إلى نص موريس، نرى أنّ نظرية ديكرو تستند في الحقيقة هنا أيضا، إلى ملاحظة قدّمها موريس الذي يقول: «إنّ اللغة قائمة على مجموعات من العلاقات تربط بين المتخاطبين في استعمال تعدده القواعد التركيبية والقواعد الدلالية والقواعد التداولية»، لكنه يضيف -ما لم يشأ أن يره ديكرو- أنّ «المكوّن التداولي موجود في كلّ القواعد»⁽⁶¹⁾. وهذا وحده كفيل بأن يجعل ديكرو يشتغل على تحليله في (1983، 18-17).

(1984، 73). والأمثلة عديدة متعلّقة مع أنّ بنبوية ديكر، في الحقيقة، تكفي وحدها لاستنتاج مبدأ التأصيلية.

لكن القضية تأخذ بعداً درامياً قاتلاً بالنسبة إلى النظرية مع إدخال مبدأ للمواضع في «الحجاج في اللغة»، ذلك لأنّ هذا المبدأ يتعارض ومبدأ التأصيلية الذي هو أساس النظرية. فالوضع يتجاوز حدود اللغة إلى الظروف غير اللغوية⁽⁶¹⁾ التي من شأنها أن تجعل من النظرية «حجاجاً في غير اللغة» أو «لاحجاجاً في اللغة» كما سنرى في تقديمي لمقال الأستاذ المسخوت، الذي تحدثت عن «المواضع» في مرحلتها الأولى (إذ لم يتجاوز سنة 1989 في قراءته) لذلك لم يتفطن إلى ما في هذا المبدأ من إشكالية بالنسبة إلى مقوم أساسي من مقومات النظرية (أي إدماج المكون البلاغي/الإنشائي، الذي طالما رفضه ديكر) نتج عنه وضع ماميتها وسبب وجودها في الميزان كما سيتبين. إلا أنّه تحب الملاحظة أنّ الدلالة المنطقية، التي كرس

ديكر كثيراً من وقته للتفحص منها لكي يبرز طرافة نظريته، غير تأصيلية. وقد ركز لومه على هذه النظرية للدلالة في أنها تعترض معنى العارة أو الجملة علاقة بين مفهوم وموجود (في عالم من العوالم الممكنة)، أي أنّ المكون الإنشائي هو الذي يحدد قيمة الحقيقة وبالتالي معنى العبارة. ومن هذا المنطلق نفهم كيف أنّ التخلي عن التأصيلية أو الاعتراف بضرورة وجود المكون البلاغي في النظرية يدخل في النظرية الشائقة والجل وسقط كل التحاليل والجهود التي بذلها أصحابها للتفسير عن الدلالة المنطقية. وما يزيد من مرارة هذه الحقيقة أنّ كل نقد (وما أكثره) موجه ضد الدلالة المنطقية انطلاقاً من اعتمادها على المركب البلاغي صار، من باب سخرية الأقدار، موجهاً ضد أصحابه. لذلك فقد بدأ أنسكومبر (1991، 139-140) بمهّد نقاشات ضرورية بين النظريتين - كان يمكن لقارئ غير مطلع على التناقض الداخلي للنظرية أن يستغرب منه - أي دلالة ديكر والتأصيلية والدلالة المنطقية في تعاملهما مع الركائز المعلوماتية (informanque). يقول أنسكومبر إنّ لهما عنصراً مشتركاً وهو الجزء من قاعدة المعلومات الذي يهتم «معرفة العالم الخارجي» (1991، 140) !!! ثمّ يجعل منهما نظريتين متكاملتين في هذا المستوى (منافقتين يمكن أن تقارب بين يولمان وديكر). هذا في مرحلة أولية ولا ندرى ماذا تخفي لنا الأيام من تقلبات هذه النظرية الحرياء.

4. الموضوعانية:

ترتبط الموضوعانية (objectivisme) بطبيعتها ارتباطاً

متذبذب كالعادة يرفضه صراحة⁽⁵⁸⁾ أو يحذر (1983، 85)، ثمّ يقلل به بصفة غير مباشرة بوضعه بين نظريتين (1984، 16، 19، 99)، ويدون الظرفين (1984، 26، 100، 210) أو باللعب على الكلام بقوله مثلاً "signification" "littérale" عوضاً عن "sens littéral" (1983، 25)، أو يقلل به ضمنياً دون تصريح (1984، 55-56)، ويعد ذلك يقلل به صراحة مفهوماً لا غنى عنه (1984، 113)، وأنسكومبر، 1980، 64، 82، ويوسمه... فلا فائدة إذن قلنا في تتبع ديكر في هذا الباب، رغم أنّنا لن نسلم له كما فعل المسخوت، الذي سارع إلى تصديقه، وكأنّه ينكر ما قرأه، فيقول دون مجادلة إنّ ديكر «يفرض مفهوم المعنى الحرفي» (ص 358)، ثمّ لا يضيره أن يتناقض بأن يقول إنّ الجملة عديمة «تضمن وجه حجاجية تحلدها معناها قبل أي استعمال لها» (هكذا! ص 375). ويكتفينا من ديكر أنّه لا يتراجع على الأقلّ في المقابلة بين المعنى = المفهوم (كما يترجم الأستاذ المسخوت المقابلة بين كلمتي "sens" "signification" ص 355، 357، 358)، فإنّ هذه المقابلة من نفس المستوى ولها نفس البعد الایدولوجي، وإن لم يكن لها نفس البعد الإجرائي.

3. التأصيلية: رغم أنّ الذاتية التي يركز عليها نظرية ديكر تجريبيّة تأصيلية كما يقول البعض، فإنّنا سنقتصر على هذه الخاصية في البنيوية، التي ما انفك ديكر يصرّح بالانتماء إليها⁽⁵⁹⁾، حتى لا تسقط حجة بإمكانية سقوط أخرى. تعود التأصيلية إلى مفهوم "immanence" الذي وضعه عالم اللغة الدنماركي هينسلاف في المقابلة بين ملازمة = تجلّي (manifestation = immanence). وهذا المبدأ قديم جداً في ميادين أخرى (عرفه الإغريق ثمّ العرب والمسلمون مثلاً تحت اسم «الكون»)⁽⁶⁰⁾ إلا أنّ هينسلاف يعود به في البسيطات إلى دي سوسير الذي يقول إنّ كلّ عنصر لغوي يجب أن يحدد على أساس عناصر لغوية أخرى ولا يمكن لأيّ علاقة لغوية أن تحلّد على أساس غير لغوي. ولهذا السبب فقد طرح دي سوسير من اعتباره مكون المرجع في تحديد الرمز اللغوي ولم يعترف إلا بالدال والمدلول.

اعتباراً لما سبق فإنّ نظرية «الحجاج في اللغة» تأصيلية مثلاً لأنها كما يقول ديكر «لا تحلّد عناصر اللغة بما هو غير لغوي»⁽⁶⁰⁾. أو بعبارة أوضح أنّ نفترض أنّه من الممكن استيعاب ميدان البحث دون اللجوء إلى ميدان تجريبي ثان، أي أنّها تقبل بأسبقالية اللغة وأولويتها على الظواهر التي تتعامل معها

لعدم تمثّل ما قاله أنسكومبر (1980) إلاّ تحفة أخرى من مجموعة تحفه .

ولا يجوز أن ينساق المرء كذلك وراء ما يقوله ديكرود نفسه في العموميّات (أي ما لا يهمّ الإجراءات التحليلية): «أطلق عبارة «عملية لغوية» على مجموعة التطورات الفيرولوجية والفسيّة التي نجعل من الممكن انتاج القول عند شخص معين في نقطة محدّدة من الزمان والمكان...» (65). ولنقل حتّى في حيّث النظرية في ما أدمجه في الدلالة من فعل القول تحت عنوان التداوليّة . منذ صدور مقالات بنفيس حول الذاتيّة في اللغة تطور اتجاه في الدلالة السّاسيّة يرمي إلى إدخال بعض الظواهر المتعلّقة بفعل القول في مستوى اللغة بعدما كانت مبعدة في مستوى الكلام . (ديكرود ، «السلام الحجاجية» ، 1980 ، ص 15). ومع ذلك ورغم معرفتنا بأن إسحاق بنفيسيت في الدراسات الدلاليّة الأوروبية خاصّة يتعلّق في إدخاله المنصر الذاتي (هل كان بنفيسيت بنويّا؟) الذي تسعى الدلالة البيويّة-لتأصيليّة فيها- قدر الامكان إلى ابعاده بتقيص دور مخاطب وتأثيره في الخطاب، فإنّ يدعيه ديكرود بالتزامه بالتأصيليّة البيويّة واخريّة الدلاليّة كما سيّ لا يمكن أن تكون إلاّ موضوعيّة .

كيف يكون اسطرية ذاتيّة دون أن تكون ذاتيّة أو على الأقلّ اسطرولوجيّة (مثل الدلالة المنطقية التي دفعها ديكرود ونيس له عظيم محر في ذلك . فقد اعترف الوصعيون أنفسهم مهشاشتها ويقابلتها بالنقد(انظر مثلا كاتر «فلسفة اللغة» ، 1971 ، ص 48)؟ لكن نظرية ديكرود تصنع المعنى في العناصر اللغويّة ذاتها وهي تقول بأن المعنى مبني في أصل الكلمات(66)، لهذا السبب فإنّه لا يمكن لها أن تكون نظرية ذاتيّة . ويندب أصحاب نظرية «الحجاج في اللغة» بالموضوعيّة شوطا بعيدا إذ يستعملون استمارات غريبة لكتّنها متناسقة مع تصوّره . فيقول انسكومبر مثلا (1991 ، 139) «في نظر اللغة» ("aux yeux de la langue") حتّى لا يقول في نظر مستعملي اللغة . فمن أيّ ذاتيّة نتحدّث؟

ثمّ، وبما أنّ الموضوعيّة متصلة بالتأصيليّة فإنّ نفس المعضلة قائمة أمام النظرية تهتّد كيائها (وتنتج في تهديمها كما سنرى) ، نعني بها خروج «المواضع» بالنظام التفسيري إلى المكوّن الابلاغي: أي فيما يهيمّ العنصر الذاتي في اللغة .

فقد وضعت أطروحة(67) ماريون كارال -رغم أنّ ديكرود كان الشرف عليها(68)- النظرية في مازق بأن أثبتت -ضمن ما أثبتت من مشاكل- أن مفهوم «المواضع» مفهوم ذاتي .

عصويّا\سببيّا بالتأصيليّة، إضافة إلى ما يميّز نظرية ديكرود من ميل إلى التقيّد(69) بوضع القواعد التقيديّة وعشرات القوانين الوصفية (غير التوليدية). ولا يغتر القارئ أو المقدّم لهذه النظرية بما يدعيه بلاتين عندما يعتبر نظرية ديكرود «دلالة مقاصد» (sémantique intentionnelle) فهو حسب رأي لعب على الكلام لا تبرّره النظرية، إذ يريد بلاتين بذلك أن يقابل نظرية الدلالة عند ديكرود بنظرية المفاهيم في الدلالة المنطقية (sémantique intensionnelle) في تقابلها بنظرية المراجع (sémantique extensionnelle) التي يعتبرها أسكومبر (1980 ، 65) دلالة إبلاعية أو إخبارية(sémantique informative) . ووجه الخطأ حسب رأيي في هذه التسمية التي تضمّن تصوّرا غريبا للنظرية (رغم أنّ نظرية «الحجاج في اللغة» تحتلّ اختلافا واضحا عن نظرية «شروط حقيقة المرجع» ، حتّى وإن لم يؤكّد ديكرود ذلك بصغة تسعت على الرية متناسبة أو يعبر (ماسبه) متناهي من تعريف بلاتين لنظرية ديكرود إذ يقول : «إن دلالة المقاصد تعرف معي القول بالرجوع إلى ما قصداه المحاط صراحة (أي لعويّا»(69) ونحى تعتبر أنّه من الانسحاب الصوريّ أن يبيّن بلاتين حكمه على ما يقوله ديكرود أنّ نظريّة ديكرود أن يقتضي مكونات النظرية ومفاهيمها وطرق استخدامها صحيح أننا نجد عند ديكرود ومن معه تأكيديات على أنّ : «مفهوم القوة الحجاجية يرتبط أساسا بالسياق وبمقاصد المتكلمين»(64) لكنّ السياق المقصود هو السياق اللغوي النسقي (syntagmatique) لا السياق غير اللغوي (extra-linguistique) لأنّ ذلك يتعارض مع النظرة «التأصيليّة الهيكلية» (immanentisme structuraliste) التي تقوم عليها النظرية كما رأينا . ولا تعني عبارة «مقاصد المتكلمين» كذلك أنّ النظرية أصبحت ذاتيّة (subjectiviste) ولا أنّها «ذهنيّة» (mentaliste) ، لأنّ ديكرود ومن معه لا يضعون المعنى في ذهن المخاطب (لأنّ ذلك يتعارض مع نظرتهم «الموضوعيّة» ، أنظر ديكرود 1966 ، 18) ، كما لا يضعونه في الكون (لأنّ ذلك يجعلهم يتعنون مبدأ التحقق (vériconditionalisme) . ولا يمكن أن نفهم جدّا هذه الجملة الرنانع إلاّ بالجواب عن السؤال «أين يوحد المعنى في نظرية ديكرود؟» دون أن يتعارض جوابنا مع المقصود الأساسي للنظرية، أي التأصيليّة في غلاف ايدولوجي ذرائعي (pragmatiste) .

فما تسمية بلاتين نظرية ديكرود إذن بدلالة المقاصد (حتّى وإن كان المقصود هو الاتجاه الحجاجي القول، أو

ثلاثين سنة من البحث عدد جعلها أصابع طفل. وكلما أمكن ذلك فلا بأس من كلمات مجردة تسمى العوامل أو الروابط، ولن نهتم بمناصر أكبر إلا مجبرين، فيقول: «ومن الوارد أن نجبر، في بعض الحالات، في عملية تقدير معنى القول على الانطلاق من عنصر أكبر من الكلمة»⁽⁷⁵⁾!!! وهذا ما جعل أحد أعضاء فريق ديكرز يعلن عن برنامج النظرية في عنوان مقال صدر بمجلة الشلولة *Journal of Pragmatics*, vol. 24, 1995) «How to make theories with a word» أي «كيف تبنى نظريات من كلمة».

من هذا المنطلق، نستغرب كيف يصرح بلاتين -جاء- أن نظرية ديكرز نظرية نصية (de texte) في قوله: «الروابط (التداولية) هي كلمات ربط وتوجيه تفصل معلومات النص ومحاكاته. وهي تجعل خاصية المعلومات التي يحويها النص في خدمة المقاصد الحجاجية العامة لهذا النص»⁽⁷⁶⁾. ويتبعه في ذلك الميخوت (371, 352). وما دامت الكلمة هي محور نظرية ديكرز لا نعتز له إلا نادرا على تسلسل حضائي يوفق الجملة (حتى في العلاقة: سؤال-جواب، نبي يخبرنا حملة عسك ومسد إليه)، فلا تبقى لنا إلا واحدة من ثلاث.

- إن نصير أن مفهوم النص عند بلاتين لا يختلف عن مفهوم الجملة أو أنه يعتبر الجملة نصا مجهريا تصعب رؤيته بالعين المجردة.

- أن نعتبر أن بلاتين لا يفرق بين رعيته الخاصة بأن يجعل من نظرية أستاذه نظرية نصية وبين واقع النظرية الرث، فنضيف هذه إلى مجموعة «تحف» بلاتين، لكي تطول الزبارة.

- أن نرفع أيلينا إلى السماء ثم ننزلها ننظر مليا إلى الأستاذ صوله الذي يعتبر بلاتين فضلا من أعلام الحجاج على آيانه (ص 298).

نلك عقيلة البحث عننا. إما اتباعية تسليمية، أو منازلة عن بعد، مفاخرة دون رصيد.

ب. الاستنراك: تلغع للأدريّة إلى نوع من الشك المرضي (يقود في حالاته القصوى إلى «الارتياية») لذلك فلا غرابة إن رأينا ديكرز ومن معه يتراجعون عن استنراكات لا متناهية تجعل تنوع النظرية أو نقدها شبه مستحيل على من لا يلم بكل مراحلها. وسيجل على بعض المتأخرين من هذه الاستنراكات على أن تعود إليها بالتفصيل في ما أسميته «سلسلة اعترافات ديكرز» في تقديمنا لمقال للأستاذ الميخوت⁽⁷⁸⁾.

لكن وحتى لا ندخل في التفاصيل إلا في ما يهم إثبات موضوعانية النظرية (ودحض زعم بلاتين من أن النظرية دلالة ذاتية، أو دلالة المقاصد) سنقتصر على مبدأ التثبي (principe de réfutation) الذي سارع انسكويمر إلى إلحاقه في محاولة يائسة لانتقاد موضوعانية النظرية.

يقول هذا المبدأ، وهو عبارة عن قفزة بهلوانية: «يبدو أن الطريقة الوحيدة للحديث عن موضوع فلتسي (ق، ك) هو أن نجعله يخترق شكل الموضوع الموضوعي (ق ك)»⁽⁶⁹⁾ لكي يصطبغ بالموضوعية!!! ومع هذا فلم تمكن النظرية من تجاوز مشكل الداتانية في تعارضها مع التأصيلية واستوجب الأمر التحلي عن أحد أطراف المقابلة، وهو ما ستره في تحليلنا لمقال الأستاذ الميخوت.

5. اللادادريّة:

نقل في البداية إن لا حاجة لنا إلى كبير جهد للتدليل على أن نظرية ديكرز لادادريّة (agnosticiste) ذلك أن الدلالة البنيوية الأوروبية لادادريّة. لذلك ترى فرويس مثلا يشهد ببار هلال (Bar-Hillel)، لتبرير تصوره للدلالة «لا تقدر أية ذاكرة على تخزين كل ما قيل عن العالم، ولا وحويد لعلم حسن التكوين يكلف نفسه مجرد كين الأحداث»⁽⁷⁰⁾. والبنيوية الأمريكية أيضا لادادريّة، متمثلة في بولمفيد، نموذجاً. وكذا البنيويين نقول بالبحر (نظري عن الأيام بطريقة علمية بكل مقومات السياق لكثرتها، وخاصة علاقة المخاطب بالعالم غير اللغوي).

وليست اللادادريّة إلا نتيجة طبيعية للتأصيلية التي تقصر البحث على ما يمكن السيطرة عليه من المعطيات التجريبية. لذلك نرى ديكرز يقر بأن الباحث في الدلالة مجبر على التحلي عن كل ما يعلم عن العالم الخارجي إذا ضبط نفسه بالإطار النظري البنيوي الذي يرفض إقحام معلومات مسبقة عن خاصيات العالم الخارجي في التحليل⁽⁷¹⁾. وتتوق اللادادريّة إلى تيجتين لا خير فيها على المستوى النظري:

أ. نوع من اللرية (atomisme): يدفع بالباحث إلى انتقاء أمثلة قصيرة جداً وفي عدد محدود للغاية حتى يتمكن من السيطرة عليها (ألا ترمي اللادادريّة إلى إقصاء كل الجوانب التي لا يمكن السيطرة عليها ومعرفتها بدقة؟). لذلك نلاحظ أن نظرية ديكرز تختار من الأمثلة أقصرها وأسهلها، فكانت بذلك كل مدونة اصطلاحية (ولا وجود فيها لأي جملة من وضع مؤلف غيره، إلا فيما يتعلق بالتحليل اللرائعي- الأسلوبية أي فيما لا يهم النظرية مباشرة) لا تتجاوز بعد

ج. كفاً عن التَّعَرِيَةِ النظرية :

تقسم المبادئ التي تناولناها بالتحليل إلى قسمين. ما هو متعلق بالبنوية (التأصيلية والموضوعانية والأدورية) وما هو متعلق بالذاتية (الفصل بين مركبات الثلاثية، والعلاقة الخطية بين الدلالة والتداولية) وتكون الحرفية مشتركة بينهما، لأن كليهما يقولان بالثنائية وبضرورة وجود الصيغة التركيبية «الثرة+الإضافة». وما أن ديكرو ينتسب إليهما معا ويلعب على الحيلين كما نقول أو يقف موقف الوسيط في صدام التأصيلية والتداولية (انظر الباب «ديكرو ومبدأ الثالث المرفوس» في تقديمنا لمقال الأستاذ البحوث) بين رchy الذاتية وحجر البنية، فهو يأخذ إذن «وضعيته» من مصدرين لا من مصدر واحد. ونكون بذلك على طرفي نقيض مع ما زعمه بالاتين من أن الوضعية عند مشترك بين ديكرو وبرلمان.

د. «اليد الثالثة» :

تعرضنا فيما سبق (بإجزء الأول من هذا المقال) إلى ضرورة المعرفة المباشرة بالنصوص وعدم الاكتفاء بفقره عنها، فافرق بين هذا وذاك كالفرق بين من يزور أثرا معماريا مثلا وبين من يسمع عنه. ويصطلح في النقد الأوروبي على هذه المقاربة أو هذه المعرفة غير المباشرة بـ «اليد الثانية».

أما مع تقديم الأستاذ صولة لمصنعه في الحجاج بما آله رجع صدق لما استشهد به المؤلفان من مصادرهما، فربما نشهد في علاقتنا مع النص نزولا إلى مستوى «اليد الثالثة» لأن الأستاذ صولة لم يكلف نفسه عناء التثبت من مراجع برلمان وتبنيته وقراءة أحالاتهما أو على الأقل الإشارة إلى أن الاحالة ليست له بل لصاحبي المصنف. وإنك لا تكاد تحري بين قراءات المقدم والكاتبين لأنه لا يذكر ولو مرة واحدة صراحة أن ما يقوله عن كانتيليان (ص330)، أو شيررون (ص311)، أو بيكن (ص315)، أو شانيه (ص301)، أو لوك (ص330)، أو واترلاي (ص318)، أو ريتشاردس (ص342)، هو من مراجع الكاتبين أو من قراءات المقدم⁽⁷⁵⁾.

فلو لم يكف الأستاذ صولة بما قاله برلمان ولو آله قدمه مستعينا بحد أدنى من الفكر النقدي لتبث من مراجع برلمان ولو أنه رجع إلى نصوصي شيررون وكاتيليان مثلا لاتضح له أن برلمان لا يستشهد بالنص الأصلي بل بالترجمات الفرنسية. ولو أن برلمان استعمل النص اللاتيني لما قل⁽⁷⁶⁾ إن شيررون يستعمل استعارة «مغازة أو مستودع الحجاج» لأن هذه الاستعارة هي من أبداع كانتيليان كما يتأ في مناقشتنا لمقال الأستاذ الريمي أما النص الأصلي اللاتيني فلا يقول فيه شيررون شيئا من هذا إذ إنه يستعمل كلمة «sodes» اللاتينية وتقالها الفرنسية «sibge» وتعني الموضوع أو الموقع (وإن شئت «الركيزة» أو «المقدم»)،

بينما يستعمل كانتيليان كلمة «depositorum»، من «depositum» وهي التي تعني «المستودع».

وفي ما يخص كانتيليان فإن برلمان يجعل منه صاحب المصطلح المنطقي «épichérème» ويتبعه الأستاذ صولة دون تثبت لقلة عاشرته لمصطلحات المجال المنطقي. وقلة التمرس هي التي جعلته يقول: «الاستدلال القياسي» Raisonement syllogistique القائم على التعدية في القياس الحفظي الذي يسميه أرسطو ضميراً Enthymème و يسميه Quintilien قياساً ظنياً «épichérème» (ص330).

والواضح هنا أيضا أن برلمان لا يستعمل إلا النص الفرنسي المترجم لأنه لو رجع إلى النص اللاتيني لاتضح له أن كانتيليان يستعمل الكلمة في صيغتها الإغريقية -بالجمع- ἐπιχειρήματα⁽⁷⁷⁾، والحقيقة أن أرسطو هو من يسميه هكذا لا كانتيليان وذلك في كتابه «المواضع»⁽⁷⁸⁾، ونفس المعنى إذ يضعه مقابل القياس الحدلي.

وما أن الأستاذ صولة لا يتفد برلمان وتبتكا ولا يكف النص حسب تقديري العربي المسلم يربط بين الوطن (تونس) وبين الكنيسة (ص310)، ثم بين المعلم-الوطن والصلب-النسخة (ص336) وكان بإمكانه أن يغير الأمثلة لتتلاءم والموضع التي تتعامل من منطقها القاري العربي المسلم⁽⁷⁹⁾. وهو سدر وكأنه يشرأ من النص فلعاداً لم يقدم برجمة باب من الأبواب أو مقتطعات من الكتاب وذلك يكون أثم من هذه القراءة الترجمة المتحرقة⁽⁸⁰⁾.

أما المثال الوحيد الذي يمكن أن يناقش في تقديم الأستاذ صولة، فهو المعادلة بين فرنسي-فاواري في قولنا عن فتاة تونسية إنها «تزوجت فرنسا» و«تزوجت فاواري»، حيث يرى الأستاذ صولة أن الأول محايد بينما الثاني تقويحي (ص320). ولكن التفسير غير معيب وكذلك المعادلة، لأن الكلمتين تحيلان على نفس القيمة السلبية إذ الأول ليس عربيا والثاني ليس مسلما ولهما نفس القيمة الحجاجية التقويحية، عكس ما يذهب إليه الأستاذ صولة، بالإضافة إلى أن حل المستعملين لا يذهبون إلى معنى الكلمة الأصلي (فمن يعرف من العامة أن كلمة «فاواري» تركية وهي تحريف لكلمة «كافر» العربية؟) وهم يطلقونها في الغالب على كل أجنبي أوروبي غير ثابت الجنسية. (يتبع...).

٧. قفلة مؤقته :

إذا كان هذا المقال قد أسهم، ولو بطريقة قد بدت، لمن لم يتعود على النقد وألف اللبغ السهل، خرقاء متحاملة، في إرساء مبدأ تعامل، متحفظ، مع النصوص، ودفع إلى الجراءة النظرية في تفكير الآخر، دوماً تمام ولا تباهل، فإني أعتبر أن المقصود قد حصل بأصل الفعل، ويقطع النظر عن المحتوى⁽⁸¹⁾.

- ¹ ص 350، [...] خصوصاً وأن رواد هذه العلوم والنظريات (مثل ديكر و ماير) هم من تلامذة برلمان ومن تربوا في أحضان "مصنف في الحجاج".
- ² انظر برلمان 1979، p 10 **Perelman The New Rhetoric and the Humanities** D Reidel Holland.
- ³ سنعود إلى هذه النقطة لأهميتها في مناقشتنا لمجموعة "تحف" بلاتين، وكذلك في مناقشتنا لمقومات نظرية ديكر و الايديولوجية إذ إن هذه الصيغة (كل قول=حجاج) تقوم في الحقيقة على مبدأ مأساة الصلة كما يعرفه ديكر و هو مبدأ درائفي يقوم على الغائية (téléologie).
- ⁴ لم نجد كلمة أحسن منها لترجمة "principe de pertinence"، كما يعرفه ديكر و كما نستخلصه من كلام برلمان.
- ⁵ انظر ديكر و 1984، ص 108، حيث يقول "principe de pertinence (on ne parle pas pour rien)" و ديكر و أسكوميير 1986، "مجلة الدالوية" ص 440، p 440 (*Journal of Pragmatics*, 1986، ص 440) "Mais l'argumentation que nous concevions à l'époque comme un simple composant isolable de la signification, nous paraît maintenant cette signification".
- ⁶ وبأخذ هذا المبدأ عند ميار شكلاً مماثلاً "نحن لا نتكلم عن الأشياء التي لا تطرح مشاكل"، انظر "مسائل في البلاغة"، Meyer. **Questions de rhétorique**, 1993, p. 73.
- ⁷ انظر ميشال ميار "النطق واللغة والحجاج"، M Meyer. **Logique, langage, et argumentation**, 1982, p. 137. "Soulever une question - ce qui est propre au discours - c'est argumenter".
- ⁸ "Purifier, c'est soulever une question".
- ⁹ "Arguer, c'est soulever une question" (Ch. Plantin - Essais sur l'argumentation, Kailash, 1990)، ص 38: "Arguer, c'est soulever une question" و كما نثبت له بكر، في كتابه "التفسير للحجاج"، ساي، 1996، ص 71، Plantin "l'argumentation. Même si l'on parle, on argumente".
- ¹⁰ "il must be able to adapt itself to the most varied circumstances, matters, and audiences" (S. Mill Utilitarisme, 1863)، وهو من أعلام الوضعية وكذلك الذرائعية (pragmatisme).
- ¹¹ انظر المصدر المذكور 1979، ص 21 لمزيد من التفاصيل عن هذه الحجة ذات العلاقة بالنسبة المؤسسة على سبيل الواقع. "Thus we may be attempting to find the causes of an effect, the means to an end, the consequences of a fact, or to judge an action or a rule by the consequences that it has. This last process might be called the *pragmatic argument*, since it is typical of utilitarianism in morals and of pragmatism in general".
- ¹² ما هو مائل من هنا.
- ¹³ "يعترف برلمان بديهياً لنوعية في هذا المستوى: وكيف أن المناخ الوصفي للتجريبية المنطقية جعل من الممكن إقامة نظرية خطابية جديدة، أو تجديدها أو تصورها آخر لها".
- ¹⁴ "renovated, conception of rhetoric" (1979، p.30). وقد قادته أبحاثه إلى إعادة اكتشاف منطق أرسطو في مقارنته العقلية والمقول، أو البرهان والرجحان.
- ¹⁵ "يشهد ديكر و في عديد المناسبات على هذه النقطة، لا لأهميتها الإجرائية بل الايديولوجية، لرغبته المرسية المربية في التصل من كل ما له علاقة بالدلالة المنطقية التي تجعل من هذا المنطق أحد مقوماتها. انظر مثلاً 1983، "الحجاج في اللغة"، حيث يقول إن الوصف الدلالي للنقطة لا يمكن أن يستنتج (على أي مستوى كان) من الدلالة الإيلاجية (أي دلالة موريس Morris)، بل يجب أن يحتوي هذا الإطلاق على توجيهات تهم الاستعمال الممكن لهذا القول لتدعيم استنتاج ما" (ص 27). إذ إن ما يلوم على دلالة موريس هو طابعه الإيلاجي. انظر أيضاً التأكيدات المتكررة لآسكوميير 1991 "Dynamique du sens et scalarité" مثلاً ص 125، 127. أما ذروة ما بلغه رفضه لكل مركز إيلاجي في الجملة فمجده في مقال مشترك مع أسكوميير موضوعه هذه المقابلة بين الإيلاج والحجاج - **De la Métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Ch. Perelman**. Bruxelles, 1986, pp.79-96.
- ¹⁶ بالذات نوعاً من المسافة التي يرغب في أن يجعلها بينه وبين برلمان بأن يبرر تغير نظريته "الحجاجية" على نظرية "الخطابة الجديدة" القائمة على المركز الإيلاجي للجملة: "Non seulement il n'y a jamais de valeurs informatives au niveau de la phrase".

il n'y a pas de phrases purement informatives mais il n'y a pas dans la signification des phrases, de composant informatif" (1986, p 92).

وصالة أو مادة ثانوية" (p 93) "L'aspect informatif ne serait qu'un sous produit".

3. وإن كانت الأمور مختلفة في عصر أرسطو لعدم قيام مثل هذا الاحتصاص فإنه لا سبيل إليه اليوم.

14. انظر ديكرو، 1983، «الحجاج في اللغة» ص 9. "C'est ce qui nous justifie de relier les possibilités d'enchaînement.

argumentatif à une étude de la langue et de ne pas les abandonner à une rhétorique extra-linguistique".

سقطه ديكرو نفسه ثم 1984، 185، حيث يقول «الحجاج مختلف فعلا عن السعي إلى الاقناع [تلميح لنظرية برلمان]، فهو

حسب رأي، فعل عني، صريح، لا يمكن أن ينجر إلا إذا قدم نفسه على أنه من ذات القبول، "L'argumentation, en effet, bien différente de l'effort de persuasion, est pour moi un acte public, ouvert, qui ne peut s'accomplir sans se dénoncer comme tel".

15. الذي قرأ الأستاذ صوله كتابه «وسائل في الحجاج» (Ch. Plantin; Essais sur l'argumentation, Kimé, 1990) دون شك فهو يستشهد به ص 298، هامش 2، قارنا لكتاب برلمان «مصنف في الحجاج».

16. لم يعاول ميشال ميار أبدا التشبيه بين ديكرو وبرلمان لعلهم أن النظريتين مختلفتان بل بالعكس لقد حاول أن يوفق بينهما (انظر مثلا 1982، 138)، لوعيه أن إحدى النظريتين تتعامل مع الحجاج المباشر («برلمان») والثانية مع الحجاج غير المباشر («ديكرو») فأقام

وسطا بينهما بوضعه صيغة تمجدهما في تكامل: «الحجاج هو فعل للفعل». "L'argumentation est un faire faire".

17. أنا أؤكد على هذه النقطة حتى لا يظن خطأ ما فنته في الجزء الأول من هذا المقال بلعدد «الحياة الثقافية» لأنني لم أكن لألوم الأستاذ صمود ومن معه على عدم مذكر عربي. وهذا وارد ممكن - وأنا أعتبر أعضاء الفريق قادين على ذلك بما تمكّنوا من الاطلاع عليه - لا ينبغي لبعض المفكرين الغربيين - لو تسحوا بما يلزم من الحذر والتيسير ومن الأدوات المنهجية ومن الفكر النقدي (ومنها: الاطلاع على بعض اللغات والتدريس الفلسفي) لذلك فإنني لا أتناقض اليوم إن لم الأستاذ الريفي على إسهاره بأرسطو وبعده «الفيلسوف العظيم» في أكثر من مرة. علاوة على أن هذه الصعة لا تطلق على فيلسوف (فإنما أن يكون المفكر فيلسوفاً أو لا يكون ولا وجود لصفة فلسفية)، فإنها تمثل وجعا إلى الراء عدة قرون (لقد كان مفكرو بور روبال مثلا يرون أن أرسطو يقع في نفس المصاعب التي يلومها على السوفسطائيين في تكتياته السفسطائية. انظر «منطق بور روبال» ص 332)، فلو أبهر به مفكرو العرب - رغم اعتبارهم له المعلم الأول - لأحلوها عنه كل شيء تسليما ولكان يفسر انحسار البلاغة فعلا بمعجزهم عن مهمه ولكنهم انتفروا به م يتماشى مع مبادئهم ورفضوا عن دراية ما لا سبيل إلى أخذه دون أن يبرعوا بعانت الأمة. ويذهب الأب آخ برانددت في نفس الاتجاه لتفسير انحسار البلاغة في التفكير الغربي فيجعل بسق تملص البلاغة متماشيا مع سق تدعيم الديانة المسيحية "The evolution of classical rhetorics was seriously inhibited when Christian culture became". (powerful[...]). Encyclopedia of Linguistics 1994, p.3571).

18. Ducrot, La preuve et le dire. Mame, 1973. Chap. "Les échelles argumentatives" pp 225-285.

19. Ducrot et Anscombre, "Argumentativité et informativité", in M. Meyer (éd) De la métaphysique à la rhétorique.

Essais à la mémoire de Chaim Perelman. Éditions de l'Université de Bruxelles. 1986, pp 79-94.

(لكن بعد صدور كتاب بلاتين) بأكثر وضوح وصراحة في مقال «Argumentation et parti pris».

edited by W de Mulder, F Schürewegen et Liliane Tasmowski-De Ryck, pp 143-158. Rodopi Amsterdam, 1992.

20. "Toute science du discours, qu'elle soit pragmatique ou autre, repose sur des options philosophiques, voire idéologiques, difficilement avouables". H. Parrot, Prolegomènes à la théorie de l'énonciation. Peter Lang 1987 (p 217).

21. بلاتين 1990، رسالة في الحجاج صفحات 44-45.

22. كانت أول أعمال برلمان كتاب «في العدل» (De la Justice, Bruxelles, 1945).

سياق ما يسمى بالتجريبية المنطقية، كما يعترف هو نفسه بذلك. انظر المصدر المذكور 1979، ص 8. ولكنه لم يفتنه بنتائجه ووجد

نفسه متذبذبا بين ذرائعية آيار (Ayer) ومثالية مور (Moore). ولكن برلمان نسي أن يقول كيف كانت تغطي على تلك الفترة موضحة

بقدر الوضعية.

23. ألا يقول هو نفسه إن الأيديولوجيات لا تتطور إلا عندما تكون متخفية. انظر ديكرو وأنسكومبر 1986، 92 في ميار: من

اليتافيريقا إلى البرطوريقا.

24. لا يترك ديكرو أي فرصة دون التذكير بنصه من التمثيل الشكلي - وهو طبعاً يرمي إلى التهرب من المنطق الصوري - حتى

إذا لم يكن هنالك مبرر واضح، ويأخذ هذا التصبيح المتكرر شكلا كاريكاتوريا في بعض الأحيان انظر مثلا هامش ص 14 من 43، في «الحجاج في اللغة» 1983: «نحس استعمال الرموز المنطقية لتخفيف الصعوبة، ولا استعمالها إلا لهذا الغرض» ("Nous utilisons le symbolisme logique pour alléger l'écriture, et uniquement dans ce but"). procédons de la sorte pour bien marquer la différence entre la relation argumentative empirique des énoncés et la relation formelle du métalangage [...] Mais il est clair que la logique propositionnelle ne saurait fournir une formalisation adéquate des langues naturelles" (p.45). والموحدة (وهو أصلا مقال صدر سنة 1972) في الملحق الرابع لكتاب «السلام الحجاجية»، سنة 1980، بأنه محاولة لمقاربة بين نظام التمثيل الذي وضعه المناطقة وبين المنطق المتأصل في اللغة (انظر مقدمة الكتاب ص 13). انظر كذلك المصدر نفسه 1983، صفحات 79، 95، 112، إلخ إذ يعيد تقريبا نفس القول في تأكيد ملفت للنظر. لأن الحقيقة أن ديكرز ذو تكوين سطحي وهو لا يستكشف من الحسابات الشكلانية (كما يظهر ذلك لحوزة إلى الصيغ المنطقية وأساليب القياس في استدلالاته. انظر أيضا ما يقوله أسكوسمير 1973، 51، الذي يناقض ما يقوله ديكرز 1966، في مقاله «المنطق واللسانيات») حتى وإن لم تكن في بعض الأحيان من المنطق الصوري. إلا أنه يعتبر أن الروابط (connecteurs) اللغوية (أو كما يسميها الأستاذ المبوخت «الروابط والعوامل الحجاجية» ص 375) لا تناسب الروابط المنطقية المجردة، لأن الروابط اللغوية مشحونة بالمعنى، ويصعب بذلك على الباحث الإلمام بكل إشكالاتها. لكن ألا يتطابق هذا مع بعض تيارات الوضعية المحدثة التي تعتبر أن مهمة المنطق لا تكمن في الإخبار عن الواقع ولا تمدد أن تكون طريقة كتابة تمثل في إعادة صياغة الجمل لإغلاؤها من الغموض

25. انظر ديكرز 1983، المصدر المذكور، ص 79.

26. فيرتبط بذلك ديكرز بحدود اللغة التي يعمل بها وهي هنا الفرنسية (وفي الحقيقة لا يمكن أن تسير الأمور خلافا لذلك لأن الاتصالات التي تحكم البنية تجعل من الصعب سحب نموذج تفسيري للغة ما عنى به أخرى)، بينما تتجاوز النظرية الأسطوانية المحددة المتمثلة في برلمان حدود اللغات إذ تقوم على أسس تنكيري مضطري غير ملقّذ بدهم، وبذلك يمكن أن يفسر لماذا لا يمكن لمشروع ديكرز أن يتجاوز حدود انكرومونية إلا بصعوبة، بضرورة تكييفه مع منتديات «لغات المختلفة».

27. يقول في مقدمة كتاب «السلام الحجاجية» 1980: «كنت أبحث في كتاب «الدليل والقول» عن «منطق اللغة» أعني القواعد الثابتة من الخطاب والتي تحكم في تركيبه» ص 12.

لكنه ليس أول من دعا إلى هذا من النسيب (انظر مثلا مفهوم «المنطق الطبيعي» عند لاكوف 1972 (J. Lakoff)، في مقال مترجم إلى الفرنسية ومنشور في كتاب «اللسانيات والمنطق الطبيعي» سنة 1976، هومان)، وقل ذلك فينستاف فيوم (G. Guillaume). وكذلك فراميس في اللسانيات البنيوية. وهو يمثل انحاء فلسفة اللغة الأنطوسكسونية المثأثرة بنظرية وليم جيمز (William James) الذاتية، نذكر منهم فراميس (P. Grice)، أوستين (J. L. Austin)، سيرل (J. Searle) والقائمة تطول. وبعض المناطقة مثل فريز (J. B. Grize).

28. انظر مقاله «المنطق الصوري والحجاج» ص 167.

Perelman: "logique formelle et argumentation" in P. Bange, A. Bannour, A. Berrendonner, O. Ducrot, C. Kohler-Chesny, G. Lüdi, Ch. Perelman, B. Py, & E. Roulet *Logique, Argumentation, Conversation*, Peter Lang, Berne/Francfort, 1983, pp. 167-176

29. بذلك ننع نحن أيضا في نفس الخطأ في إشارتنا بكلمة «المنطق» إلى المنطق الصوري فقط نعمت بذلك الكلمة في مقاربة غير الأسطوانية. هذا هو ما يرفضه برلمان. لكن الغريب أن أحد تلاميذه، وهو ميشال ميار يأخذ بالكلمة في نفس المعنى فيفتح مثلا تقابل المنطق والحجاج (Meyer, 1982, 113) "il faut ici opposer logique et argumentation"، رغم أنه ينطق إلى نسبة الاستعمال الشكلاني في الحجاج فلا يقول برفضه بل يقول فقط بعدم إعطائه الأولوية. (نفس المصدر ص 115) "Chez Perelman, pas de privilège donné au logico-mathématique parce que pas de discours sans auditoire". على هذا الأساس؟

30. انظر المصدر المذكور 1979، 27: "it appears that Aristotle's, which is essentially empirical and based on the analysis of the material had in his disposal, distinguishes dialectic from rhetoric only by the type of audience and especially by the nature of the questions examined in practice"

31. برلمان: كتاب المنطق واللامنطق في الحقوق، ص 94، Perelman: *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*. Paris, 1984.

"Faut-il exclure la logique de l'étude des arguments, et spécialement de ceux qui ne se laissent pas réduire à des

schémas purement formels? La conséquence qui en résulterait immédiatement, c'est qu'on ne comprendrait rien à la logique de la controverse".

³² انظر كتاب «مصنّف في الحجاج» ص 39. «ما يهمني هو أنّه ليس بالامكان آلياً توليد طرق حجاجية...» «ce qui m'intéresse... c'est qu'on ne peut pas reproduire mécaniquement des procédés d'argumentation».

³³ وقد فهم الأستاذ الربيعي هذه القطة إذ يقول والحديث عن أرسطو «وبذلك كان التناول الأرسطي للحجاج تناولاً منطقيّاً بالأساس وإن وسع معي» «الخطأ» بالخصوص روافد عسبة اجتماعية ورواد أخلاقية سياسية» ص 105.

³⁴ انظر مثلاً ابن خلدون، المقدمة: «فصل في علم المنطق».

«If rhetoric is regarded as complementary to formal logic and argumentation, it becomes of paramount importance in philosophy since no philosophic discourse can develop without resorting to it» (1979, p. 31).

³⁵ انظر برلمان 1989، Ch. Perelman, *Rhétoriques*, (posthume) 1989, Université de Bruxelles.

³⁶ خاصة وأنّ الوضعية في ثوبها المعاصر أو ما يسمى بالوضعية الحديثة (néo-positivisme) انتمت في السنوات الخمسين التي رأت ظهور نظرية برلمان «الخطبة الحديدية»، بالتذبذب وحتى التناقض الداخلي (ربما تحت تأثير نقد «مبادئ الوضعية» «post-positivisme» مثلاً بوبار K Popper) بين المفكرين الذين يهتمون إلى هذا المذهب العلمي (الذي يضمّ التجريبية العلمية أو المطقية والدرائعية والوضعية المطقية وفلسفة اللغة حسب الاتجاه والمكان)، فترى فيه ستوار ميل (S. Mill) بفائته التجريبية (رغم أن كتابه «الغائية» يعود تاريخه إلى القرن الماضي، 1840 من تأنيده في برلمان سفي قوتاً) ووينيام جاسر (W. James) بدرائعيته «اللاعقلانية» («irrationalité») وهي مثال تقرب ما يسمى برسم «المعقول» (le raisonnable)، (توفي حازم سنة 1910 لكن تأثيره في الدراية لا يزال إلى اليوم) وبفيلدش (Witgenstein) ترحلته، وكرامار (Carnap) بشكلايته المفرطة رغم درائعيته وفلسفة اللغة العادية (جون أوستين وإير وبلاد Austin, M. Black, A. Aver)، وهي الوضعية الحديثة على الطريقة الانجليزية (وكاين Quine) بدرائعيته الجديدة (néo-pragmatisme)، وقد تحلّت وضعية الحديثة عن عدة أطروحات أساسية سبقتها أصحاب النظرية أنفسهم، لذلك لا يكفي أن تكون هذه شكلاية كراب وماركسي (Tarski) مثلاً حتى تكون هذه الوضعية الحديثة.

³⁷ مع ما سنستنه في خصائصها ومكوناتها الأخرى ومراحل تطوّرها في مناقشة لعال الأستاذ المخوف.

³⁸ حتى لا يبدو حكماً اعتبارياً سحبل على ثلاثة مراحم للسائين من المحتصين في الدلالة والتداولية معروفين بالجدية مثل فرانسوا راسني (François Rastier)، وهرمان باربي (Herman Parret) والناسي الكندي پول لاروندو (Paul Larendeau)، وحتى لا ننقل القارئ بالهوامش والمراجع فسنطرحها تبعاً:

H. Parret, *Prolegomènes à la théorie de l'énonciation*, Peter Lang Verlag, 1987, Chap. 7, pp. 207-227.

F. Rastier, «Sur l'immanence en sémantique», in *Cahiers de Linguistique Française* n° 15, 1994, pp. 325-335.

P. Larendeau, «Contre la trichotomie Syntaxe/sémantique/pragmatique», in *Revue de Sémantique et Pragmatique*, n° 1, 1998, pp. 115-131.

³⁹ لقد طوّر شارل موريس هذه النظرية خاصة في كتاب «أسس نظرية الرموز» 1938، Morris, *Foundations of the Theory of Signs* (Foundations of the Unity of Science) في نطاق مشروع بيان نظم الوضعية الحديثة في مختلف العلوم. وقد اتخذ كراب هذه النظرة قاعدة لتحليله الدلالي في مؤلفاته. 1947، Carnap, *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press.

⁴⁰ Carnap, *Introduction to Semantics*, [1961]. ولكن ديكر لا يذكر من مصادر موريس إلا «أسس نظرية الرموز» ويذكر «خطأ» تاريخ 1948، الذي يساند في الحقيقة أكثر كتاب موريس الذي لا يذكره ديكر وفيه تحوير كلي للنظرية ويبدو أنه لم يطلع على

Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946.

هذا الكتاب: «لا يمكننا أن نشهد ما بعدة مفكرين، لكننا سنستار ميشال ميار لعرفة بنظرية ديكر ومعرفتنا به عن طريق تقديم الأستاذ القاربي». يقول ميار في كتابه «المنطق واللغة والحجاج» 1982، ص 105: «C'est le positivisme qui a canonisé cette découpe».

[syntaxe/sémantique/pragmatique], suivi en cela, fort curieusement, par Chomsky».

⁴¹ في نسب على الألفاظ بين «مدمجة» «intégrée» و«مفتة» «désintégrée». انظر المصدر المذكور 1983، ص 24.

⁴² ولا فائدة من الاستعراب من هذه النظرية التي تُصنّف نفسها ضدّ الخطأ وتفتّح دلالة نسبية!!!

⁴³ انظر بنفيس 1966، Benveniste, *Problèmes de Linguistique générale*, الجزء الثاني ص 252، حيث يقول «Il y a des pronoms qui tiennent au processus même de l'énonciation linguistique et qui sont d'une nature plus générale et plus profonde. L'énoncé contenant "je" appartient à ce niveau ou type de langage que Charles Morris appelle pragmatique».

كذلك فما معنى أنه يعثر التداولية مرة "مستوى لغوي" ومرة "صربا من اللغة" وليس بالعبير أن نفهم لماذا يتقي ديكرو من فقرة بيفيست إلا ما يتماشى مع تأويله. انظر ديكرو 1983، ص 16، هامش 1 ألا يمكن أن يفهم هذا كما يقول لاروندو على أن بيفيست ترك للدارتعية مسؤولية هذا التقسيم؟

44. انظر بفيست 1967، ص 234. "Pour ce qui est de la distinction admise en logique entre la pragmatique et le sémantique, le linguiste, je crois, ne la trouve pas nécessaire. Il est important pour le logicien de distinguer d'un côté le rapport entre la langue et les choses, c'est l'ordre sémantique; de l'autre, le rapport entre la langue et ceux que la langue implique dans son jeu, ceux qui se servent de la langue, c'est l'ordre pragmatique. Mais pour un linguiste, s'il peut être utile de recourir à cette sous-division à tel moment de l'étude, en principe, une pareille distinction de principe n'est pas nécessaire. À partir du moment où la langue est considérée comme action, comme réalisation, elle suppose nécessairement un locuteur et elle suppose la situation de ce locuteur dans le monde. Ces relations sont données ensemble dans ce que je définis comme la sémantique".

45 "أو يحترف بها في قوله لا يترتب عليها ما يفعله dira que certains aspects de la pragmatique doivent être intégrés à la sémantique" (1984, 71).
 "la description sémantique est faite de deux composants totalemtent indépendants que nous : ١٥٢١٩٧٣ نمبر ٥٢
 appellerons respectivement composant linguistique et composant rhétorique"

"La trinitarion proposée par les positivistes est inattaquable" : 17, 1983, 46.

47. انظر 1984 و 107، حيث يقولون "localiser la pragmatique dans un secteur bien défini, qui contiendrait ainsi une région purement sémantique"، "إيضاح الذي يستلزم الاستناد إلى ما يقوله الأستاذ، المستوحى الذي 'يقدر' باستقلالية الظواهر الدلالية" (ص 363)، عسى أن يكون وأيضاً ما يقولون.

"ici la pragmatique se déduit de la sémantique (au sens de Morris)", (21, 1983), 48.

[...] on dira que certains aspects de la pragmatique doivent être intégrés à la sémantique; انظر ديكرو المصدر المذكور.⁴⁹ et qu'il ne peut y avoir entre les deux recherches un ordre de succession linéaire".

⁵⁰ يمكن أن نفهم القارئ أن كتاب ديگرو 1984، *Le dire et le dit*، حدث من كتابه 1983، *L'argumentation dans la langue*، وجب التنبه هنا إلى أن الكتابين هما عبارة عن مجموعة مقالات، لكن أغلب مقالات 1983 أحدثت من جلّ المقالات الواردة في 1984. لهذا ولأننا نعتبر دائما أنّ ديگرو 1984 أقدم من ديگرو 1983، لاعتبارنا التاريخ الأصلي للمقالات التي تكونه لا تاريخ صدوره كتابا.

Charles W. Morris : **Foundations of The Theory of Signs**, International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1938.

"the pragmatical dimension is involved in the very existence of the relation of : 35 انظر موريس نفس المصدر ص designation, it cannot itself be put within the semantical dimension".

53 نفس المصدر ص 35 "there is a pragmatical component in all rules"

⁵⁴ انظر هـ. مان باري، المصدر المذكور، 1987، خاصة صفحات 207-227.

55. انظروا عما قاله كيلولي (Culio) عن وجوب تكوين منظومة عليا Hyperthéorie، تدمج فيها كل المكونات التي تتعلق بالنسبة والمخاطبة. (انظر ديكو، 1984: 104)

⁵⁶ لذلك قلنا إنه يجب أن يؤخذ ما قاله ديكرز بكل حذر. ألا يستتبع أن التداولية ليست إضافة أو مكملاً في 1984، 44: "cela".

نظمه كد ٤٠٠؟، ألا نه هو: كذلك نظريته الأولى. فـ: شكنا. ٧. علم: أن العلاقة خطية؟

57. بالمقابلة، *littéralisme*، أي القول بوجود معنى حرفي (sens littéral) ومعنى متفرع (sens dérivé). ونلاحظ هنا أن ميشال هت، مثلاً، يذهب بالحققة دون تحفظ لنظ «مباشراً في اللفظ»، 1993، صفحات 18، 69، 80، 87-88، 90-95.

⁵⁸ انظر: 1980؛ ديك، و.؛ معجم عبارات الخطاب؛ Les mots du discours؛ ص 18.

⁷⁰ . انظر فرياس، في كتابه «الدلالة البنيوية» 1966، ص 131. "aucune mémoire n'est capable d'emmagasiner tous les propos sur le monde, aucune science dûment constituée ne s'embarrasse de l'inventaire des événements".
 دراعلي. بذلك تنق الذرائعية والبوية في مستوى اللاأدريّة. وقد تبيّن النظرية الوليدية أيضا هذا الموقف.

⁷¹ انظر ديكرو 1993، ص 235. "en se maintenant dans le cadre structuraliste, c-à-d en refusant de faire allusion, dans la description de cette phrase à une connaissance préalable des propriétés du monde ou de la pensée..."

"le sémanticien est donc bien obligé de faire comme s'il ne savait rien de cette réalité dont parlent tous nos discours [...]"

⁷² انظر ديكرو 1984، ص 51. "Car il est possible que le calcul du sens de l'énoncé doive, dans certains cas au moins, prendre pour point de départ des segments plus vastes que le mot".

⁷³ انظر بلاتين، 1990، ص 39. "Les connecteurs (pragmatiques) sont des mots de liaison et d'orientation qui articulent les informations et les argumentations d'un texte. Ils mettent notamment les informations contenues dans un texte au service de celui-ci".
 (إنّ) لأنها سلفت نظرية «الحجاج في اللغة» أو لا تهمّها.

⁷⁴ انظر مثلاً، 1984، 233-215، 204، 192، 190... وتكون العبارة دائماً «لقد تخلّيت عن...»، «كنت أعتقد أنّ...» أمّا الآن فقد أصبحت أعتقد أنّ...» «صاف من هنا فصاعداً بطريقة مختلفة...» إلخ.

وكذلك تعرّضت النظرية للتقدّد كان الجواب بـ «لقد تحدّرت النظرية هذه الفظة ولم يعد يرى الأمر هكذا...». وهذا يحدث تقريباً بصيغة آليّة (انظر ما حدث مع حل فوكوس، بيار هيري، لأن فاندونار، بيو دي كريليه،...).

أمّا بلاتين فقد اتبع خطوات أستاذة في عدة الاستدراكات هذه، لكن دون التصريح به (انظر مقالنا هذا هامش 7 وهامش 63)، نضيف إليها في باب اعتبار نظرية ديكر و نظرية بنة ما بقوله (1996، 66)، من أنّ النظرية ليست إلا «نظرية جميلة» في أهدافها وطرقها والمسائل التي تطرحها والتي تتطوّر فيها. "Cette thémie est développée dans le cadre de la phrase, tant par ses méthodes que ses buts" problématiques et ses buts".

⁷⁵ ولذلك فنحن لا نهم أنّ ما بقوله الأستاذ صوبه (ص 347) قد اعتمد فيه على معجم العرسي Le Petit Robert، أو عتّ قاله الكاتند إلاّ بالمقارنة مع النص (ص 324) حيث ينشّر أنّ قبل مو من مسؤولية المقدّم

⁷⁶ انظر ص 112 في كتاب مصنّف في الحجاج، و صمعة 311 في أهم نظريات الحجاج... «فالعاني أو المواضع هي عدد شيثرون Cicéron في كتاب المواضع» عبارة عن محازن للحجج أو مستودعات حجج Magasins des arguments (ص 112) ومن هنا جاءت ربّما كلمة مواضع (ص 311). أمّا النصّ المستشهد به لبرلمان ومن معه فهو: "d'où la définition des lieux comme des magasins d'arguments" (p.112). وفي نفس المقام يترجم الأستاذ صوله عبارة "lieux communs" التي يستعملها برلمان وهو يتحدّث عن المقابلة بين المواضع الخصوصية والمواضع المشتركة عند أرسطو بالمواضع المشتركة أو المتبدّلة، وهذه الترجمة الحرفية تنمّ عن سوء فهم للمقابلة المذكورة فليس في المواضع المشتركة في مفهوم أرسطو أيّ استدلال. وهذا ما فهمه الربيعي جيّداً ونه إلى في مقوله. والظاهر أنّ الأستاذ صوله لم يطّلع على مقال زميله في فريق البحث وإلاّ لكان تلافى هذه الترجمة الخاطئة. ومعنى الاستدلال قد لبس الكلمة بعد المقالة التي أقامها شيثرون في عبارة «المواضع المشتركة» (locus communis) بين مواضع اليقين أو الأشياء المعروفة لدى الجميع وهي تستعمل عادة للتوضيح، ومواضع الشك res dubia (الأشياء غير المؤكدة) وتستعمل لإعانة المتشاجرين على التباح. انظر شيثرون كتاب الاستكشاف، الجزء 2، باب 15، فقرة 48.

⁷⁷ لأنّ المفرد منه ἐπεξεργασία، انظر كاتيليان «المؤسسة الخطابية»: Quintilien: L'institution oratoire, Livre V, chapitre X: "Des arguments", p. 27-28, édition Garnier

⁷⁸ انظر كتاب المواضع لأرسطو، 162a.16 في ترقيم بيكر. طبعة Vrin، ص 355.

⁷⁹ وكان عليه أن يقدّم اعتدالاته للفرائي العربي التونسي على هذا المرحّ القطّ.

⁸⁰ لأننا لا نرى فائدة مثلاً في وضعه المقابل العرسي لكلمة تناقض contradiction (ص 325) وأمّاها كثر في المقال
⁸¹ سننصّر في عدد لاحق (نظراً لضيق الحيز) من المحلّة لبقية تقديتنا لمقال الأستاذ صوله وبقية مقالات كتاب «أهم نظريات الحجاج...»، بالتفصيل مع شكرنا لكل من أسهم في النقاش بحديث مفيد أو مرجح أكيد، لاعتقادنا أنّ الأفكار لا تبت كالأشباب الطفيلية

مدلول التلقي الغربي المعاصر للإسلام (أو العوائق الفلسفية الجائلة دون فهم الروحانية الإسلامية)

أبو يعرب المرزوقي *

الخصوص، فيمكن من تجاوز المقابلة الجماعية بين حقيقتين متخارجتين، ذلك أن هذه الملاحظة تنفص عشرين تعرياً بالانطلاق منها: أحدهما موجبة والثانية سلبية، وكلاهما تنتهي إلى اشكالية جوهرية واحدة هي اشكالية العوائق التي تحول دون تحديد سرلة الروحانية الإسلامية ذاتها، فنفياً حتى عند المتتبعين إليها مما جعل الكلام باسمها ينطلق في كل حوار من غير مقوماتها فيعرفها تعرياً إضافياً دائماً. وما العلة الموجبة فتفتح عن وجه الاختلاف بين قراءتي هرتون وماسينيون، ذلك أن هرتون يؤكد على واقع دجيل على هذه الروحانية هو واقع المؤثرات الهندية. وما كان ذلك غير الرائد الذي يؤكد على ماسينيون بأنه يدخل بعض النسبية على محاولته تمسيح الفكر الشؤني عامة ومفكر الخلاص خاصة.

وما العلة السالبة فتفتح عن وجه التمثيل بين قراءتيهما، فمعارضة هرتون لماسينيون لا تأتي اشتراك قراءتيهما في نفس المسئلة القائلة بعدم أصالة التصوف الإسلامي خاصة والإسلام عامة، لكون الخلاف بينهما مقصوراً على طبيعة المردود إليه وليس في ضرورة حاجة الإسلام إلى الرد إلى غيره، فاحدهما يرد ما ينصوره أفضل ما فيه إلى ما قبله، والثاني يرد إلى ما يظنه ما بعده حتى وإن سعى لأسباب عرضية ويكثر من التناقض إلى البحث له عن بعض الجذور في القرآن.

وتمثل هذه الغاية السالبة القاسم المشترك بين المفكرين وهي متقدمة بالذات على العاية الموجبة لكونها تؤسسها. لذلك فهي من العلل الأساسية التي ترعزع الثقة بين المتكلمين باسم الحضارتين لما تصفبه من عدم اطمئنان إلى الحوار عامة وإلى الحوار الديني على وجه الخصوص. ولكونها علة رئيسية فإن ردها إلى عوامل عرضية لا يمكن أن يقنعنا لأن نقل باتهام نوايا المستشرقين أو نسبتها إلى الخطط التآمرية تفسيراً، بل ينبغي أن نفهم الأمر الجوهرية الذي يساعد على سير أبحاثها. وهذا الأمر هو حسب رأينا ما في الإسلام ذاته من روحانية فريدة النوع يعسر تصورهما لكونها لا تتحدد بمضمون معين بل بالشكل، مما جعل البعض يعتبرها سلبية الطابع بالأساس (2). فجعل الباحثين فيها، سواء كانوا من المتتبعين إليها أو من الوافدين



تمهيد:

نعتبر المقالة التي نشرها هرتون بعنوان: مراجعة فيلولوجية لمحاولة ترجمة نصوص الحلاج Philologische Nachprüfung von Übersetzungsversuchen mystischer Texte des Hallag (1) منطلقاً مهماً للبحث في خصوصيات تلقي الإسلام وفكره في الفكر الغربي للعناصر بحسب الاستشراق، فهي مناقرة عقلية بين مثليين لهذا التلقي يمكن أن نعتبرهما حديثاً الأقصيين. لذلك فقد يساعد هذا البحث على تحديد شروط الطلب المثاني للحقيقة عامة والحقيقة الدينية على وجه

الاستشراق له أو عليه ليسر الانتقال من المسألة الأولى إلى المسألة الثانية بالبحث في الأبعاد الفلسفية لاشكالية العلاقة بين الروحانيات دون إطلاق احداها واعتبارها معياراً لتقويم الأخرى، ويتجاوز محاكمة نوايا الأشخاص ابتعاداً عن اتهام مقاصدهم أو أخلاقهم.

الفصل الأول: عرض محاولة هرتون.

لن نسهب القول في محاولة هرتون، فبعض الاشارات تكفي، خاصة وقد نقلنا المقالة سابقاً وأردفناها بحثنا. فهي تتألف من عشرين اساميين:

فهو يبدأ بمرضى مضمون تصوف اخلاص وتحميد طبيعته البراهمانية الخالصة. يقول هرتون: «فكون اخلاص مفكراً من النوع البراهماني امر لم يبق فيه جدال بعد الذي ذكرنا (في الأفراد والأشكال والرسوم) وبصداً بينا ان الـ «لاعالمية» Akosmismus أو نفي العالم وتنظرية «المالها» جزءان مقومان لعالمه الفكري. ولا يتعلق الشأن ايضاً بآليات تلاق أو تولد بين ثقافتين أو باستيعاب خارجي مادي خالص، بل ان ذلك هو ما يفعل بهائص المعاني تطابق فكري من الاصل إلى ابداً للحق، فتجربة العلاج تجرئة مثلة لتجربة الكمال الآسوية التي توجد حولها آيات كثيرة (3).

ثم هو يملأ هذا التصور بمصج ثلاثة هي:

1- «الدليل الأول دليل طبقات الوجود»: (...) اذا كانت درجة الطبقة الأولى من الوجود والطبقة الثانية موجودتين فإن الشخص الانساني ذاته ينبغي ان يكون دالا على هاتين الطبقتين، الطبقة الطبيعية والطبقة ما بعد الطبيعية وينبغي ان تكون الطبقة الاخيرة مطابقة للذات الاصلية Ur-Wesenheit، اذ لا شيء يشاركها الوجود الحقيقي (...) ط. 6: يا ايها الظان لا تحسب اني الآن أو يكون أو كان» (...) (4)

2- «الدليل الثاني هو دليل التجربة الصوفية: اذا كانت كل الاشياء وكل الأشخاص المخلوقة واحدة في الهرم الاصل Ura-Ek في الله فان تجرئة الكيفية التي يكون بها الباطن حاملاً للظاهر هي اذن الشهود الصوفي والتجربة الصوفية وليست مساقاً ميتافيزيقياً يؤدي الى توحيد ثنائية، ثنائية الذات والموضوع، ثنائية الانسان والله وانما هي حدث ظاهر لا يجري الا على هامش الوجود الفعلي. انها خلق المستوي للظاهر. وهي الحدس بان الوحدة الاصلية كانت وما تزال دائماً موجودة وجرداً ذاتياً وضروباً (5)

3- «الدليل الأخير هو العرفان: فإذا كان الله هو طبقة

عليها، يضطرون الى ردها الى ما عداها من اختيارات الروحية والتصورات الوجودية، تأويلاً لها بالقدم عليها أو بالتأخر عنها لتحديد مضمون معين يبحثون عنه فيهما وينسبوه اليها. واذن فعموم هذا المسلك يخلصنا من تحميل احد، على التعيين، مسؤولية ما يقتضي، ان نبث في العوائق الموضوعية بدلاً من حصر البحث في المواقف ودوافع اصحابها.

ولما كان من المعلوم ان طبيعة الامر الديني وعلاقته بادراكه علماً وبصياغاته ملتبساً من اعوص القضايا الفلسفية، فإنا ستجنب التحديد المضموني لعدم غفلتنا عن استحالته بل وسلاجة محاولته. لكن تحديد الامر العلمي أو الخلفي مثلاً وتحديد علاقته بادراكه علماً وبصياغته تعبيراً، رغم امتناعهما المضموني، فإتاهما بطلان، من حيث التحديد الشكلي مطلباً فلسفياً مشروعاً. واذن فبالقياس الحذر على ذلك يمكن ان تعتبر التحديد الشكلي لهذين الوجهين من المسألة الدينية امراً مطلوباً وممكناً. لذلك فسنقتصر على تحليل بعض العوائق الفلسفية التي اطلقت خيارات منطقية تحمكية فحورتها الى مزالق وجودية حالت دون ادراك مفهوم الدين الاسلامي الجوهري لكونه مقوماً شكلياً بالاساس. وهذه المزالق ليست بالامر الجوهري في حد ذاتها، بل بالتأليف الافلاطوني التوراتي بين بعض نظريات الروحنة لعلمية وبعض المعتقدات الدينية. فكان هذا «تأليف السيفي» مصدر وهمن كبيرين مثلاً في اصفاء طابع اليقين الايماني على حلول افلاطون الفرضية وطابع البداة العقلية على مستندات فيلون التوراتية. فحال هذان الوهمان دون كل نفاذ الى دلالة الروحانية التي لا تغلب بتلك المزالق الوجودية اسماً لتحديد مقوماتها.

وبذلك تتحدد مستويات بحثنا فتصبح محاولتنا مؤلفة من مسألتين كل منهما ذات فرعين يربطهما فصل يخلص البحث من عرضيات المسألة الأولى لينتقل الى جوهريات المسألة الثانية:

● مسألة اولي ذات فرعين هما: 1- عرض محاولة هرتون عرضها وجسيرا لكوننا نقلنا مقالته وجعلناه في متناول القاري. (2) 2- ثم الموازنة بينهما وبين محاولة ماسينيون من حيث طبيعة فهمهما للروحانية الاسلامية وطبيعة سمعها الى الاسماء في فكر النهضة العربية الاسلامية.

● مسألة ثانية ذات فرعين كذلك هما: 4- المحددات الفلسفية لهذا التلقي الذي حيرته الروحانية الاسلامية وذلك لفحص اسسها استناداً اليها، 5- وينبغي على ذلك فحص مقومات التواصل الزية والمتميز بين الروحانيات المختلفة.

الأمس 3- الفصل الوسيط فالقصد منه استخراج المحددات التي عينت خصائص موقفتي فكر النهضة المتطرفتين من

عيش التجربة [التي تدرسها]. وهذه الطريقة المتعاطفة للذاتوية الحديثة، هذه الطريقة التي تبتناها الناقد من البداية ترشدنا في الوقت نفسه إلى الطريق التي يمكن أن نواصل عليها تعميق البحث، إذ أن "نيل الفكر الأكثر صرامة" يمكن أن يبلغ درجة أرفع بفضل تنقيف ادق المقهورات المستندة إلى المنطق والتجربة من الدرجة التي يبلغ إليه بفضل المعاناة الشخصية (10).

وكان المؤلف قد أكد سابقاً على المنهجية النسقية التصورية بديلاً يميز بين النظريات والتعبير المجازي عنها:

« واذن فالمنهج العلمي الوحيد الممكن هو المنهج الذي ينظم المضمون تنظيمًا منطقيًا وبحسب ما يقتضيه الموضوع » (11).

ولما كانت الأدلة التي يستعملها هرتون في هذه المحاولة كثيرة وكانت غير مقصورة على فئة اللغة، بل هي كذلك أدلة منطقية ببنية تكون الأمر متعلق بمسائل فلسفية صوفية وليس باللغة وحدها أو بالمصطلحات لذاتها فإتانا سنورد هاتين الفقرتين للتمثيل لا للحصر:

المقال الأول (12):

«...بخطأ الحق تعالى لا يطاءء من هو مقيم على حد الافتراق » حتى يرى الأعيان كلها عيناً واحداً ويرى ما لم يكن كما لم يكن، وما لم يزل كما لم يزل
(...) nul ne peut fouler le tapis étendu de la Vérité, tant qu'il demeure au seuil de la séparation, tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence, tant qu'il ne voit ce qui passe comme périssant, et Celui qui demeure comme Subsistant .

المقال الثاني (13):

فيا سر سري تدق حتى تخفى على وهم كل حي
وتظاها بإطنا تحسلى في كل شيء لكل شيء

.....
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري إذا الي.

O conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue. Que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante. Et qui, en même temps, et patente et cachée, transfigures Toute chose, par-devers toute chose(.....)
O Toi, qui est la Réunion du tout, Tu ne m'es plus un autre mais moi-même .

العالم الأولى فإن العرفان لا يمكن أن يكون غير تصور الوحدة الأصلية Ur-Ein تطابق بين الذات والموضوع. فضلا فإن غرض الطواسين XI هو هذه الفكرة الوحيدة الفكرة التي ستتضح بالتدريج إلى أن تبلغ الذروة في هذا القضية: لا هو إلا هو. وكل أشكال المعرفة الأخرى أشكال خادعة، أشكال تسعى إلى الرب من خارجها وتفترض فصلا بين الذات والموضوع. وكل ادراك طبيعي فهما أوعلما يقود إلى ما دون الله بدلا من الايصال إليه وهو حبس الطول والعرض (ط. 16. XI). اعني انه شيء من عالم الظاهر: للنفس طول وعرض وللطاعات سنن وفرض والحلق في السماء والارض (6).

ثم يتقل هرتون، استنادا إلى هذا التحديد، فينقد تصور ماسينيون الذي يعيب عليه، أولا امرين مضمونين هما:

1-التأويل المسيحي: « كما أنه لا ينبغي أبدا أن نتكلم عن وحدة استحال في المستوى الميتافيزيقي إذ لا وجود لأي جوهر حقيقي آخر مع الجواهر الأصلية يمكن أن يستحيل إليه ويمكن من ثم أن يبقى في الجميع هو هو فيتميز عنه بالجواهر. فلا يمكن إذن أن نصف فئة طبقة الاشخاص في الجواهر الأصلية بالوحدة الاستحال في المعنى المسيحي بلكنة» (7)

2-والتأويل الإسلامي السني: « وبقي أن سحت كذبت كيف أمكن أن يقرأ الحلاج بصفته مفكرا ذا نزعة ونبوية ومتصوفا. ففي اقواله كان التوكيد منصبا خاصة على الوحدة الالهية. فكان ذلك سببا في سوء قراءته والظن بأن توحيد كان بمعنى توحيد صدر الاسلام التوحيد الذي يقتصر على نفي الشريك. لكن الوحدة التي يقول بها الحلاج هي وحدة التوحيد المطلق، التوحيد الأصلي الذي يجعل كل موجود آخر محتما، التوحيد الذي يتصور وجود العالم كله وجودا واحدا (8) ،

ثم هو يعيب عليه ثانيا امرين منهجين هما:

1-محاولة عرضه فكه بحسب منهج الفلاسفة والمتكلمين ولا يمكن التفكير في استعمال نموذج الفلاسفة الاسلاميين كابن سينا مثلا إذ أن مثل هذا النموذج يصدر عن مفروضات أساسية ربوبية للمذهب. فالعلاقة بين الآله والعالم عند الحلاج مختلفة تمام الاختلاف عنها عند أي مفكر هلنستي. وأكثر من ذلك امتناعا التفكير في استعمال نموذج المتكلمين الاسلاميين بإقسامه الخمسة المصطنعة (9) .

2-ومحاولة تأسيسه بحسب منهج الاستيطان والتعاطف: «وهكذا فإن مؤلفات ماسينيون تتحلى بنوع من السحر لأنها تنبع من أساس التجربة الشخصية ومن إعادة

الوجودي المسيحي (بالاستناد الى نظرية الاستثناء الميتافيزيقي المنسوب الى الاسلام. انما مطلوبنا ان نحدد السمة الغالبة على التزام المفكرين بقضايا النهضة الاسلامية. فهو التزام همه الاساسي الاسهام فيها والتاثير عليها من منظور التسليم صفيقة مطلقة هي تصور كل واحد منهما للدين تصورا غير قابل للفحص والنقاش. لذلك فان عملهما، رغم تمايز التأويلات، قد تمثل في السعي الى اقتراح تصوريهما على التطور الروحي الاسلامي الممكن في المستقبل بتأويل تطوره الحاصل في الماضي، اما بمنهج الموضوعية العلمية عند هرتون دون حماس تشييري او بمنهج التعاطف الانساني عند ماسينيون استنادا الى شيء كثير من الحماس التشييري غير الحالي من القصد السياسية البينة والصريحة.

فهو يردد يدعو الى انقاذ المسلمين من الشرعية والوحي كما يقول ذلك صراحة في بحثه حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والشرعية عند فلاسفة الاسلام عامة وعند ابن رشد على وجه الخصوص ردا على ارنست رنان (كتابه عن الرشدية اللاتينية) ويس بالاثيوت (كتابه عن الاسلام للمسيح) : في مقال *Wissen im Islam* . اذا أمل المرء ان يجد في الفلسفة ايبونية قوة محررة الاسلام بمعنى الرشدية الغربية (نظرية الخليفة المصاعمة) ، فان حبيته ستكون شديدة. فالفلسفة اليربانية قد اقتصرت على تدعيم الاسلام ، اذ هي اصبحت بعد الغزالي مخ علم الكلام. بل ان نظرية الوحي قد وجدت في نظرية الفيض خاصة تدعما جديدا، اذ نجد في ذلك تكويننا [لعلم الكلام] مماثلا لتكوين (لاهوت) المدرسية المسيحية. ولم تحدث الصدمة القاتلة ضد الاسلام الا في العلم الحديث الذي اثبت ان الوحي للمعدي مجرد تطور طبيعي للافتكار. ذلك ان التجاوز الصحيح الوحيد لوجهة نظر الوحي لا يكون الا علميا. لذلك فانه ينبغي، قبل المهام الكبرى حقا الساعية الى تطوير العقيدة الاسلامية تطويرا يرفعها الى شرف الدين الكوني الطبيعي والكلبي، ان يوضع الاسلام اولا في سياق التطور الحديث. وسيقتطع الاسلام هنا ايضا خطا مماثلا لحظ تطور الدين المسيحي. ولكي يستجيب الاسلام الى هذه المتطلبات فانه بوسع [المسلم] ان يتأمل بعض النظريات التي ظهرت على هامشه منذ قرون، اعني الانساق الصوفية. فيها يفقد انبي ما يتجاوز به البشر يفضل كون الانسان سيرتفع فيها الى دائرة الالومية. اذ ان العالم بحسب هذا المذهب شكل متطور من الربوبية، تعين للذات الالهية. ومن ثم فكل البشر الهيون على نفس المتوال. لم يبق لئني اي فضل على

وفي الجملة فان هرتون يسلم بوجود التثليث في المستوى السطحي من نظرية الوجود الخلاجية : « وبهذا فقد لحنا الى كون بنية العالم عند الخلاج لا تخلو من التثليث، التثليث الذي ينبغي ليبحث المستقصي في ماهية التثليث عند الخلاج ان يحاول تحديده من خلال تجربة الوجد الالهية. وهذه التجربة لا يمكن ادراكها الا من خلال الوحدة الاصلية (T.XI) التي تؤول فيها ثنائية الذات والموضوع الاصلية الى الوحدة مالا لا يكون فيه المكونات وكانهما كانا دائما منفصلين ميتافيزيقيا، بل مأل يجعل الاشياء الظاهرة الموجودة في المستوى الهامشي من الوجود الاصيلي تدرك انها واحدة في الباطن وانها متحدة الذات مع كل الاشياء الاخرى في الوجود الاصيلي. ومن ثم فان هذا الوجد هو الوعي بالذات الذي للجمع، الوعي الذي كان دائما موجودا في المستوى الباطن والذي ينبغي وجوبا ان يكون موجودا لان بنية الوجود تقتضيه، ولكنه كان مخفيا وغيبيا بمفعول المنسور من عوالم الانصباح المحسوسة» (18). لكنه يرفض تأويل ماسينيون لهذا التثليث جملة وتفصيلا بحكم ما ينسبه اليه من عدم التمييز بين شكل التعبير الرمزي ومضمون المعاني النظرية. فقد اعلمنا عناية في بداية عمله انه ان المراجعة الفيلولوجية لمحاولة الترجمة التي قام بها الاستاذ ماسينيون توجب علي ان اخالف تصوراتيه في كل النقاط الجوهرية».

الفصل الثاني: الموازنة بين القراءتين

اكتفينا بعرض محاولة هرتون عرضا وجيزا اردفاه بمثاليين من تصويبه لترجمة ماسينيون يشترك فيها مع Rudolf Otto (14) لتضمنهما مصطلحات رئيسية في معجم الخلاج، فضلا عن تصويباته السابقة لترجمة مفهومات الأفراد والأزول والأشكال والذات الخ. . (انظر هوامش هرتون التالية في ترجمتنا للمصاحبة : من 23 الى 33)، اعني: الحق وحد الافتراق والواحد بالنسبة الى المثال الاول والسر والدقة والوهم والظهور والبطون والغميرة بالنسبة الى المثال الثاني لتتسلسل مباشرة الى الموازنة بين القراءتين من حيث المواقف والغايات اعدادا لتحديد مقومات الروحية الاسلامية.

فليس مطلوب الموازنة بينهما الانتصار لاحدهما وتصويب هذا او ذلك رغم ترجيحنا اتجاه هرتون خلوه من التناقض : ذلك ان تصوف الخلاج لا يمكن ان يكون اسلاميا سنيا ومسيحيا في نفس الوقت. ولا يمكن في كل الاحوال ان تثبت المعادلة الاولى (النسبة الى الفكر السني) بالاستناد الى آراء الفرق الغالية او ان تثبت المعادلة الثانية (النسبة الى الفضل

أبرز علامات هذا السعي هو ما يشترك فيه كلا الموقفين من ظن جعلهما يعتبران القرآن الكريم مجرد تكرار للتوراة والإنجيل أو نسخة مشوهة منهما (17). لن نهتم بالعلة النفسية أو العقيدة التي يستند إليها هذا الموقف، لأن مطلوبنا هو العوائق الفلسفية التي نحللها لاحقاً لنبين كيف حالت دون انفتاح الـ فلسفة تاريخ الأديان كما وردت في نقد القرآن الكريم لمجرى هذا التاريخ مجرأه الناتج من إطلاق الروحانية المثالية للدين بما هو إسلام للرب في مدلولي هذه المثانة مدلوليها اللذين ثواباً في التاريخ أعني التوجه الآخرى والتوجه الدنيوي، مدلوليها المتنافيين والمتلازمان بالقيام السليبي المتساند أعني قيام كل منهما بسلب الآخر.

والغريب أن ماسينيون الذي يولي حادثة المباهلة اهتماماً كبيراً أغفل أهم ما ورد فيها ففي دون أول من أهتم بالمسألة من المستشرقين، أعني Sprenger في مصنفه Das Leben und die Lehre Des Mohammads nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen. فهذا الفكر قد أتته إلى رهاج الحوار الذي دار بين الرسول محمد ووفد تجركن (حتى وإن ذهب به الظن إلى أن حجة للرسول أروحة كتاب الغلبة العسكرية) (18). أما ماسينيون فقد اقتصر على الدور الخرافي الذي أعطته إياها السلمانية وغيرها من فرق الفكر الشيى (19)، وأغفل تعاطفها بخلاف الجوهري حول طبيعة الدين من خلال تحديد منزلة الإنسان ومقتضيات الرسالة والبعد الروحاني منها وما ينتج عن تحريف هذه المعاني في الغاية من نزعة انسانية هي عاية نظرية الشعب المختار تاريخياً ومن نزعة تألهية هي غاية نظرية الفتوة الابليسية روحانياً.

والمعلوم أن هذا التحديد قد جرى حسب الدرجات التالية التي تمثل - عند النظر إليها - من منطق مدلولها الإيجابي وجودياً تجاوزاً لشكل إياتها السليبي منطقياً - جوهر الرسالة الإسلامية، وأساس نظرية الاختلاف التي تعمل عشم الوحي. فالفصلة بالله التي لا تكون الا بتوسط آياته قد شملت، حسب الرسالة الإسلامية، جميع الموجودات فاغنت عن الأوصياء والوسطاء في مجال علم الشريعة اضماعاً عنها في مجال علم الطبيعة. لذلك فهي قد وحدت بين ضربي الأديان الطبيعي والمنزل وضربي الحقيقة الدينية الصوفية والفلسفة العلمية لا من حيث أعيان مضموناتها أو أعيان وحقيقتها الحية في الذات البشرية وفي القرآن الكريم، بل من حيث كليات شكلها التي هي كليات فاعلية العقل النظرية وكليات فاعلية العملية فعلا في هذه الآيات واتملا بها:

غيره من البشر الماتين. وبذلك يمكن للمرء أن يسمو بدينه وأن يتخلص من قيوده ليحمله ديناً كونياً وكلها للحب الانساني (...)

وتوجد نظرية أخرى تفتك من النبي موقعه المتجاوز للطبيعة بعض التجاوز، إنها نظرية الإمامة. فهذه النظرية تعلن أن كل عصر لا بد له من إمام يخصه ومن ثم فإن عهد محمد قد ولى. وعندئذ يجيء إمام روي جديد للبشرية، إمام ينسخ أحكام الأنبياء المتقدمين عليه بمن فيهم محمد ويعرضها بأحكام جديدة (15).

وماسينيون يسعى إلى انقضاء المسلمين من الفقر المتأفيري: «على أذن أن أشرح كيف كان فوكو بالنسبة إلى تجربة المقدس الحية هذه مثل الأخ الأكبر وكيف جعلني اعتبر البشر الآخرين جميعاً أخوتي بلداً بأشدهم نبلاً. ففوكو، مثل كل المفكرين اللاتأملين، لم يبحث عن التكوين الفلسفي والكلامي الذي يمكنه من عرض صراحل الحياة الباطنة عرضاً مذهبياً نقياً (حيث كان هوفمان وكروزيي اللذان عرفني عليهما يسعفانه بالمصطلح المناسب). ولم يكن وجهه هذا هو ما يجذبني إليه. بل كنت بحاجة إلى أن يتغل إلى بالاتصال الروحي في الكليات البسيطة وبالمعادنات والرسائل تعميده التجريبي في الفهم الحقيقي لشروط المنزلة الإنسانية، وعلمه التجريبي بالتعاطف الذي كان يدينه إلى أكثر البشر نبلاً فيمضيه بهم. ذلك أن تجربتي الشخصية كانت تجعلني أستمع أن أكثر البشر نبلاً بالمعنى التأفيري في أكثر دلالات الطريقة السليبية جلالاتهم المسلمون، ذوو الاستثناء الملتزم من الاجتهاد الإلهي في التاريخ، رغم كونهم من أبناء إبراهيم ولكنهم مطرودون إلى الصحراء مع أسرائل (هكذا) وهاجر. وقد كنت أستمع في هذا النفي الموقت الصياغة الأولية لحياة الرهبان التوايين والمتوحدين، النفي الذي قد يضيي بكل الأجيال الإسلامية محققاً بتوسطها أضحية القربان ليحقق بتعاطفهم الآخرى نزول الرحمة» (16).

إن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها هرتون وماسينيون هي ما تعتبر فرق الإسلام غير الهامشية عين التحريف الديني الذي هو في جوهره الغلو الصوفي والشيخي سواء فهم يراهمنا أو مسيحياً. ويمكن أن تعتبر أهم نتائج هذا الغلو قد تعين في مآل الانسانية الحالي أعني العولة الهلمنة بما هي غاية الانسوية المتألهة والسعي إلى الغاء كل ما يمارضها وخاصة ما ينسب إلى الإسلام من بساطة وبدائية عند أحدهما ومن فقر واستثناء ميتافيزيقي عند الآخر. ولعل

هروتون وماسينيون أو الى مزيج منهما والى تجاهل اته بالطبع محاولة لتخليص الانسان، شامداً المطلق، منها:

1- قطب البقاء دون منزلة الاستخلاف الاسلامية، منزلة وجودية للانسان، اي التزلة البراهمانية التي يطلق عليها هروتون هنا اسم الفكر الاسوي أو بلغة هيجل منزلة الفكر الشرقي، والتي تمثل آيات الاقول (21) علامة القطع النهائي معها بداية للحنيفية.

2- وقطب تجاوز الاستخلاف الاسلامي في عقيدة الحلول غاية لعقيدة الشعب المختار، عقيدة الحلول التي اطلق عليها هيجل اسم الروحانية الغربية الحديثة، والتي كانت تيسرة القرآن الكريم (22) عيسى عليه السلام منها غاية للحنيفية في الرسالة للمحمدية.

لا بد إذن من تقديم ملاحظتين تخرجتنا من الجدل العقيم تقربانا من البحث في اعماق المسألة التي أصبحت ذاتية للفكر العربي الاسلامي الحالي ولم تبق جدلاً مع الاستشراق بما هو محاور خارجي:

الملاحظة الاولى عامة: ينبغي الإشارة الى ان حسن الظن المقصود من المستشرقين العلمي قد أطلق في بداية القرن عند المسلمين من مفكرى النهضة العربية الاسلامية الى حد التسليم اللاواعي بموقفهم الفلسفي تسليمًا حصر التفلسف فيه. فانظاره عند الاصلانيين، ومن المطلق نفسه رغم كونه رد فعل عليه، سوء الظن بموقفهم العقدي الذي أطلق الى حد اتهام نهجهم الخلفي اتهامًا حصر التفلسف فيه. وبين ان الاطلاق الاول يحول دون امتحان مواقف المستشرق الفلسفية لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية بالهاجس الايديولوجي، فيؤدى الى اعتناقه اللاواعي، وان الاطلاق الثاني يحول دون تنزيه نهجهم الخلفي فيؤدى الى الرغص اللاواعي للفكر الفلسفي لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية حول الهاجس المذهبي. فحدث في النهضة العربية الاسلامية الثانية ما حدث في الاولى اعني الاختصار على مجرد الاخذ الميت لادنى المذاهب تمثيلاً للفكر الحديث كالرؤية والماركسية، مثلما وقع الاختصار وسيطا على مجرد الاخذ الميت لادنى المذاهب تمثيلاً للفكر القديم كما تعين في موسوعة اخوان الصفاء.

وبذلك قوضت اسم الفلاس السليم ليس فقط مع غير المسلمين بل وكذلك بين المسلمين انفسهم لكون جل حظوظه بعد قُضيت حديثاً مثلما قُضيت وسيطاً، بعدما ان أصبح هذان الموقفان غير السويين ذاتيين لنخب النهضة العربية الاسلامية ذاتها. فوقع الاختصار على تبادل التهم بين العلمانيين

أ-درجة دحض الاستثناء من الصلة بالمطلق ضمن ذرية ابراهيم: رفض المقابلة بين اسحق واسماعيل.

ب-درجة دحض الاستثناء منها ضمن اسرة آدم: رفض المقابلة بين ذرية ابراهيم ومن عداها من البشر.

ج-درجة دحض الاستثناء منها ضمن مخلوقات العالم الدنيوي: رفض المقابلة بين الانسان ومن عداها من المخلوقات الطبيعية.

د-درجة دحض الاستثناء منها ضمن المخلوقات عامة: رفض المقابلة بين العالمين.

ه-درجة دحض الاستثناء منها ضمن جهات الخلق وقصود الله: رفض المقابلة بين اختيارات الارادة الالهية الحاصلة والممكنة (للاسلام).

الفصل الثالث: محددات الموقفين المتطرفين من الاستشراق

من المعلوم ان الروحانية الاسلامية ليس عسر فهمها اضافياً الى القراءات الاستشراقية وحدها، بل إن قراءات الفكر الاسلامي نفسه لذاته لم تخل من الميل الى فهمها وبخاصة في الحركات الغالية التي يركز عليها ماسينيون تركها عالماً بما عيب عليه (20)-بالرد الى الروحانيات السابقة كما هو الشأن عند فلاسفة (قراءة الاسلام في ضوء الافلاطونية التوراتية الحديثة الهلنستية) والمتكلمين من جميع الفرق بما فيها بعض الفرق السنية (اضافة القراءة في ضوء الفكر الفارسي الهندي الى ذلك التأثير) والمتصوفة (الجمع بين القراءتين مع التداول بينهما على الغلبة). لذلك فقد حاولنا الموازنة بين القراءتين بصفتها مجرد مطلق للنقاش يبرز هذا الوجه الغالب على التلقي الاوربي للفكر العربي الاسلامي في بدايات هذا القرن، اعني في بدايات استنائه لفعالياته الحية استنائه يجري في طرف الصدام الحضاري والاحتلال الاستعماري. لسننا نزع صمم الخلاف حول تصوف الخلاج ومصادره، ولا حتى التدخل فيه لذاته، لاننا نعتبر الحكم في شأنه مجرد عرض من اعراض العلاقة بين الروحانية الاسلامية وغيرها من الروحانيات، فنقدم عليه البحث في دلالة المواجهة بين رده الى الرافد المسيحي ورده الى الرافد الهندي، فضلاً عن الرد الى المصدر اليوناني والهلنستي. فهذه المواجهة ذات الفروع الاربعة تعم الفكر الاسلامي كله، لا التصوف وحده. ورغم طابعها غير الجوهري فانها قد تمكنت من جعل الاسلام متشددًا الى قطبين جاذبين ذهبت بالنظر المتسرع او المتحيص الى اعتباره مردوداً الى القطبين التاليين اللذين تمثلهما قراءتا

تعريفا شكليا للامر الديني اذ هو يكتمل باستخراج نتائجه تحديدا مضمونيا للأسباب التي تطلق المذاهب رغم كونها صياغات لادراك الامر الديني نسبياً.

فهذه الاسباب يمكن حصرها حصراً مستوفيا لكونها تعود جميعا الى مبدأ الادراك الفلسفي والصوفي الاساسي بمده الذي يضع القضايا المطلقة بدايات حاصلة رغم كونها ممتنعة على الانسان: انه المبدأ الذي انطلق منه الفكر الفلسفي الصوفي منذ بارمينيدس (25) وتم في غايته عند هيجل، اعني مبدأ التوحيد المثلث المثلث في التوحيد بين العقل والوجود بعد توحيد كل واحد منهما بتبسيطه الى حد نفي تنوع وفرقه الدائتين له.

وقد تفرغت عن هذا المبدأ نتائج سلبية لم يكن منها محيص لكونه لا يمكن ان يتم الا بحسب منطق وحدانية الهوة الناقية لشهود الفروق بين الموجودات. قالتوحيد بين الحقيق والوجود لا يمكن ان يحصل الا بنفي الاختلاف بينهما بعد تبسيط كل واحد منهما تبسيطاً يجعله امراً ذهنياً مجرداً مبنياً ما فيه من فروق وتنوع. وهو ما يقتضي ضرورة المقابلة بين حقيقة وهم مطلقين تبعة واجبة للتوحيد بالسلب الذي هو وجود لشهود الوحدانية الالهية. فالذات الالهية آت، بحكم تحديد العقل والوجود والتوحيد بينهما بالسلب، الى محل خالي يؤدي كل ما أخرج سهما، محل تجمع فيه كل المفارقات والاصداد الناتجة عن هذه العملية المنطقية. ولهذه العلة كان تحديد الذين تحديدا شكلياً ليس بالامر السلي بل هو عين الايجاب يقتضي كونه رفضاً لهذه السلوب.

ذلك ان التوحيد المثلث بين العقل والوجود لا يتحقق منطقاً لادراك الفلسفي الا يخصم ما يختلف ما احدهما عن الآخر فصلاً أو بقصاً، وذلك في الاتجاهين الممكنين، شرط نفي الثراء الوجودي في كل منهما على حدة. فتكون عمليتنا الخصم والضم بذلك متلازمين تلازماً يتج أربعة فروع. وهي تصبح باعتبار اصلها خمسة عوائق فلسفية اساسها هو ذلك التوحيد السلي المستند الى اصفاء الطابع الوجودي على المفارقات المنطقية اصفاءً يحولها من ادوات معرفة كانت عليها الى ادوات جهل اصبحت عليها لكونها صارت سدوداً وجودية حائلة دونها.

عائق البداية والغاية: بداية هذه المزالق الجامع وغايتها هو التوحيد المطلق بين الوجود والعقل باقتوم وسيط يحقق التوحيد استناداً الى نفي الصفة الذاتية لكل منهما لجعله مثل الآخر بحيث يصبح اثبات جوهر كل منها منحصراً في نفي

والاصلايين منهم بدلا من البحث الفلسفي والعلمي مما حصر كل الاجتهادات في مضغ البقايا الايديولوجية من الفكر الحديث دون تفكير جدي في الاشكالات الفلسفية والدينية المتجاوزة للالتزامات الظرفية.

الملاحظة الثانية خاصة: وتعلّق بمفكرتنا وتؤكد صحة الملاحظة الاولى. فهذان المفكران لم يتركوا داعياً لاتهم التوليا عما يؤكد صدقهم وجسارتهم. فكلاهما كان، كما رأينا، صريحاً الى حد لا يكاد يصدق احد. وكلاهما صرح بان الاسلام دين ناقص بالقياس الى الدين المسيحي. وكلاهما تصوره بحاجة الى تطوير اقترحه على النخب المثقفة من المسلمين، اما لتخليص المسلمين من البؤادة والغفلة (هرون) او لتخليصهم من العدم الميتافيزيقي الناتج عن استنساخهم من الرحمة الالهية، استنساخهم الذي يرمز اليه نفي اسماعيل (ماسيون). واخيراً فانهما كلاهما يؤمنان بان سد هذا النقص توجد بذوته في المذاهب الهامشية من الفكر الاسلامي وخاصة في المؤثرات الدخيلة من الفكر التنويري والانجيلي والفارسي والهندي والبراني (23). كما انهما يطلقان من التسليم بان حقيقة الدين المطلقة حاصلة في ما آت اليه الدين المسيحي ليجعل لهما مسيحياً الى انتفاء المسلمين من الضلال بعونهم الى نفس المثل. فيكون موقفهما مواصلاً مواصلة صريحة، رغم الاختلاف الاسلوبي، لموقف فرنسوا الاسيزي الذي نقف ادواته ريمون اللولي بأليات الجدل الديني الثلاثة الاساسية. وهي آليات تميز فيها المتشركون عامة ويز فيها ماسينيون جل الاقربان: منطق الفلاسفة وشعر المتصوفة وتعاطف المبشرين (24).

الفصل الرابع: الاسس الفلسفية لتلقي الروحانية الإسلامية

يمكن الآن ان نتجاوز الاعتبارات العرضية التي تنهت بالحوار الى ابعاد ايديولوجية لا يعدوها تفرغ بالبحث الى مستواه الفلسفي ونحصره من المواقف الهجومية او الدفاعية باسم حقيقة حاصلة عند احد المحاورين للشروع في طلب حقيقة قد تكون خفيت بسبب عوائق ذاتية للفكر الفلسفي انتقلت الى الفكر الديني فحالات دونه والتضام الواجب بين المؤمنين من نفس الدين او من الاديان المختلفة. نطلب ذلك ونحن على ذكر بضرورة عدم الغفلة عن امتناع تحديد الامر الديني تحديدا مضمونياً: لن نستطيع احد ان يقول هي ذي الحقيقة الدينية. لكن هذا التي المضموني الذي يحول دون اطلاق المذاهب فيخلصها من التعصب الاعمى يمكن ان يعتبر

الذات الالهية. وبين آخرها ان هذا للعائق يجمعه بين الاولين والآخرين يكون جاسعا لتصور الاسلام بالسلب مرتين: مباشرة وتوسط التصوف. وذلك ما يؤدي ضرورة الى القول بالتقابل بين عالين وحقيقتين والى الحيلولة من ثم جوهرها دون فهم الروحانية الاسلامية لكونها تناقض هذه المزالق مناقضة مبدئها الاساسي مبدأها الاساسي.

1- العائق الفلسفي الاول: عدم التمييز بين وحدة التأليف المفهومي ووحدة القيام العيني

صاح الاسلام رفضه اشتباه الانسان الطبيعي ورفضه تأليهه مابعد الطبيعي في شكل رفض للدهرية والحلولية مدحليين لتحديد الروحانية الاستخلافية. ففهم ذلك فهمها جعل البعض يتصور هذه المنزلة خلا تلفيقيا بينهما بما هما معتبران حلين أصليين. فيكون الاستخلاف لذلك منزلة روحية دويها سموا الكوه وسطا بينهما حدين متقدمين عليه، كما فهم تعريب ارسطو بلصائل في قراءتها السطحية بكونها مجرد سلب لتطرفي الافراط والتفريط. وما ذلك الا بسبب ارب العوائق التسليبي التي اردنا تنبيه اليها لفهم علل عدم ايماء الى هذا المثلث الدقيق من المعتمدة. ان صاحب هذا الفهم المتسرع يغفل بذلك كون الاستخلاف منزلة وجودية ذات قيام تام متقدم بالذات على المزلتين الآخرين التلن تنفردان عنه تصورا تفرع الصفات والايهام المجردة المفصلة من كل ذات موجودة بحق. فعندما ثبت وحدة الوجود بنفي اعتبارها مؤلفا مثل تصوره لا يكون موقفنا الوجودي سلبيا حتى وان كانت صياغته المنطقية سلبية.

ذلك ان الموجود الفعلي التام ليس مؤلفا تأليف تصوره من المعاني التي يجردها منه. بل ان المعاني المجردة منه تصبح، عندما يؤقنهما الجدول السليبي، اسقاطات وجودية لا معنى لها الا بتأليف السليبي في اضافتها الى الموجود الفعلي الذي أعترب تصوره مطابقا لقيامه. تصبح المجردات المنطقية بذلك مقومات جوهرية وتتصور قيام الموجود قايما تأليفيما مثل مفهومه الذي تصوره به ومثل كلمته التي نحاول ان نعبر بها عنه. ذلك هو الاسقاط الذي يفسى على الوجه المنطقي من التصورات وجها وجوديا مؤقنا كل معنى ذهني فمؤسسا لكل الارهام المزعومة اسرارا ميتافيزيقية او الغازا روحية فيحول بهذا الاطلاق الاسقاطي دون الغوص الى اسرار الوجود الفعلية في علمها الاتجاهي المتدرج.

ولما كان الاستخلاف منزلة لا تستند الى هذه الاقنمة صار

جوهرا الآخر. ويتعين هذا العائق بحسب مراحلها الاربعة التالية التي هي فروعها:

1-العائق الاول: التوحيد المطلق بين وحدة التأليف التي

لعناصر المفهوم في الذهن (العقل) ووحدة القيام التي لعناصر الموجود في العين (الوجود): فرض صفة المفهوم المفرد الذاتية على الوجود لجملة بحاجة الى ذات مؤلفة من خارج (Subjektive Synthese) وفرض صفة الوجود الذاتية على المفهوم لجسورهته (Realismums der Formen).

2-العائق الثاني: التوحيد المطلق بين ترتيب المقهومات (العقل)

وتعاضد الموجودات (الوجود) : فرض صفة جماعة المقهومات الذاتية (الترتيب والتراتب) على جماعة الموجودات لاختصاص الوجود الى التقويم (Ontologische Hierarchie) واضفاء القيام على انساخ العقل بما هي اقليم وجودية (Theoretische Systemen als Erscheinungsformen des Seins).

3-العائق الثالث: اجمع بين الامرين السابقين يؤدي الى

المقابلة المطلقة بين الفائلة المرجعية (Die Bedeutung : التطابق او الوجود الحقيقي) والفائدة للمعنى (Der Sinn : المعنى) التطابق او الوجود الحقيقي : بالجمع بين الجانبين السابقين ايجابا للتطابق وسلبا لعلمه: بداية التشوه الواهي للفصام التقابلي بين الموضوعي والذاتي بين الحقيقي والمعنى.

4-العائق الرابع: ازدواج متدخل التطابق ادنى اولا من

مدخل الموضوع قديما ووسيطا (Das Objekt als Massstab der Wahrheit) الى قسمة الوجود الى ذات وعرض والمعدل الى علم ووهم وثانيا من متدخل الذات حيثما ومماصرا (Das Subjekt als Massstab der Wahrheit) الى قسمة الوجود الى ظواهر وبواطن وقسمة العقل الى نظر وعمل ومن ثم الى التوحيدين المصابين بالفصام المطلق: التوحيد في الظواهر دون البواطن (الوجود الطبيعي =الذات النظرية) والتوحيد في البواطن دون الظواهر (الوجود الحقيقي =الذات العملية).

وبين ان العائقتين الاولين (1و2) لا يمكن ان يؤديا الا الى تصور الاسلام تصورا سلبيا لكونه يرفض شرطي التوحيد الجوهري مدين وتناجها جميعا. وبين كذلك ان العائقتين التابنتين (3و4) لا يمكن ان يؤديا الا الى تصور التصوف تصورا ايجابيا يادعاه بلادية الاسلام وبقصره الانطولوجي. فيكون عائق البداية والغاية اجمع بينها كلها هو اساس نفي الفروق والتعتمد عن العقل والوجود ونقلها الى

الى نرفانا المقابلة بين المايا والحقيقة، حيث تصبح المجدرات صورا عرضية (مايا/ حقيقة). ولا يمكن لذلك الا ان يعتبر تصوف الحلاج تعاليا عليها في هوس المقابلة بين الطبيعية والروح، حيث تصبح المجدرات اقاتيم (وحدة/ ثلث) قائمة بالذات.

3- العائق الفلسفي الثالث: عدم التمييز بين الحقيقة والمعنى في حالتي الاجتهاد والاطلاق

وبعبارة اخرى تخلص الادراك الديني من عائق فلسفي ثالث يتسبب ضرورة عن الجمع بين العائقين السابقين يمكن القول إن المقابلة الفاصلة بين بعدي المعرفة المتمثل اولهما في صلة القول بمرجع المعرفة المعين او الفائدة المرجعية (Die Bedeutung) وبمعد الثاني المتمثل في صلتة بدلالة المعرفة العامة او الفائدة الدلالية (Der Sinn) لا تعني التفاضل او التماثل بين الحقيقة والمعنى. وهي لانعني كذلك ان بعض البشر لهم القدرة على التخلص المطلق من هذه الثنائية تخلصا غير اجتهادي يمثل زعم ذواتهم سلطانا روحيا ينتجي غيره من البشر الآخرين فلم يكون الاستخلاف عاما بل مقصورا على المصطفين.

قلو صبح ان الفائدة المرجعية موجودة وواحدة على التمييز دائما لامتصع ان يكون لها ادنى صلة بالفائدة الدلالية ولاستحصال فهم امكان الخطأ. ولو صبح ذلك لترتب عليه وجود التواطؤ المطلق والتناظر التام بين الاسماء والمسميات، ولامتنع اخيرا التمييز بين علم مطلق ننسبه الى الاله ان سلمنا بوجوده وعلم نسبي اجتهادي ننسبه الى الانسان. ولعل ذلك هو ما يفهمنا موقف القائلين بمثل هذه الممنوعات عندما ينسبون العلم المطلق والمعصوم للامة والاولياء تحفيقا لشرط التوسط اوالباباة او البديلة وزعما لوجود الاسرار الميتافيزيقية وادراكها الخاص بالمصطفين.

انما وحدة الحقيقة الوحيدة الممكنة في المعرفة الانسانية وحدة اجتهادية دون تعيين مطلق ونهايي للمدرك ولا للمدرك سواء كان ذلك في علم الامة الطبيعية او في علم الامة الشرعية او في علم وحدتيهما الحيتين اعني الانسان والحضارة، علمهما الذي هو الاعتبار الديني الارقي لكونه عبادة شخصية مستغنية عن السلطة الروحية التي تدعي الاطلاق فترفع الاتصال بالذات الالهية اتصالا ينهم الرسول محمد بالوقوف دونه سدا لباب الرحمة على المسلمين: والمعلوم ان هذه الرحمة هي زعم من يدعي الاحتصاص بفضل الله زعما يخوله حق الوصاية على البشر.

متزلة بعسر فهمها ويعسر احتمالها لكونها بمنعة الادراك من دون التسفطن الى هذا الخطأ المنطقي في قسوته الاولى والثانية. فما تتميز به المحمدية هو بلوغ هذا التسفطن فيها الى درجة لم يبق معها اي امكانية لنفي الحدود (الفرق الوجودي) من دون تزيف نسقي يؤدي الى العدوان على الحدود الشرعية (الفرق القيمي). فالاسلام قد عرف تعلمي الحدود الوجودية وتزيف الحدود الشرعية بكونهما جوهر التحريف في قوته كما صيغ بالتعبير التمثيلي:

1- قوة التحريف الاولى: عصيان الامر الخلق في احتجاج ابليس بما يعتبره قانونا طبيعيا مدعيا ان النار لا تسجد للشراب باسم المبودية لله وحده حسب التأويل الصوفي، لكان رفض امره الخلق عباداً له خالصة وليس كفرانا به محضا،

2- قوة التحريف الثانية: عصيان القدر الخلق في احتجاج المتصوف بما يعتبره قانونا مغربيا مدعيا فصل النفس عن البدن باسم المبودية لله وحده لكان رفض قدره الخلق عبادة له خالصة وليس كفرانا به محضا

2- العائق الفلسفي الثاني: عدم التمييز بين الترتيب المنطقي والترتيب الوجودي.

من لم يميز بين الاولوية المنطقية والاولوية الوجودية قد يذهب به الظن الى اعتبار التصحيح المحمدي عودة الى الباطنة والبدائية (26). فالاول لا يكون بسيطا وبدائيا الا اذا قصد به اولية تقدم عناصر المفهوم المجردة عليه في الترتيب المعرفي، اعني تقدم وجوه التصور العقلي التي تحلل اليها المفهوم الذي نضعه حدا للموجودات الحية ذات القننام الفعلية. اما اذا قصد بالاول الاول الوجودي لا مفهومه الذي يتألف بتركيب وجوهه او عناصره المجردة ليفيد معناه، فانه ليس بسيطا عندئذ ولا بدائيا، بل هو عين التخلق الوجودي الذي يفوق تعقيدا كل ما تنصور من المفهومات لكون ادنى الموجودات لا يستغني عن اي تحليل بالغاً ما بلغ من الدقة والطلاقة.

لذلك فمن ظن العصيان في قوته الثانية عين الحقيقة الدينية ومنطق تحديد الهوية الالهية لن تعجب من كونه لا يستطيع النفاذ الى معنى التفكير المحمدي بوجوب التحرر منه تحرراً هو عينه جوهر الاستخلاف. وكذلك الشأن بالنسبة الى من تصور العصيان في قوته الاولى عين الحقيقة الدينية ومنطق تحسيد هوية الذات الاصلية اسمى من هذا التصحيح. لا يمكن لهذا الا ان يرجع رجوع تصوف الحلاج

العائق الثالث الجامع للعائقين الأولين () إيا كان ترتيب المتطابقين : الموضوع أولا أو الذات أولا . فمما يتوهمه الإنسان يمكن الحصول في غاية لامتناهية لعقل مطلق (ومن ثم متممة على الإنسان بالطبع) جعلته الفلسفة الوثنوية في الاتجاه الأول والفلسفة النقدية في الاتجاه الثاني فعلى الحصول في الحال المتناهي (28). وقد اعتبرته الأولى ضربا من الوجود قيام ذاتي مطلق . أما الثانية فحطته إلى مجرد ظاهر من الوجود حاصرة باطنه في تصور ذهني عام يمكن هو الشيء في ذاته . وبذلك صارت الذات الإلهية مجرد وثن عقلي في الأولى ومجرد مسلمة اعتلاقية لا قيام لها إلا في الضمير الإنساني صديعة الحقيقة الوجودية في الثانية لكون قيام الاله الفعلي أقل كثافة وجودية من قيام ظواهر الطبيعة المعلومة وبواطنها المجهولة في النظر فضلا عن الأوامر والنواهي الخلقية

لذلك فالمصور النقدي ليس الا جوهر الحلولية الدينية الصوفية في العالم الخلفي الذي يعتبر متافيا بالطبع للعالم الطبيعي ، كما يتبين من ذهابه إلى الغاية في التساؤل الهيجلي لهذه الموقف استكمالاً لفلسفة كط (29) .

5-العائق الفلسفي الأخير: التوحيد بين الوجود والادراك

ونأتي الآن إلى العائق الأول والأخير عائق البداية والغاية ، عائقها الذي هو أصل العوائق جميعا لكونه المبدأ المؤسس للتوحيد الجليدي بين الوجود والعقل بحل الاقتصاد الواقعية التي كانت حلا فلسفيا قبل أن أصبح حلا دينيا في أطوار الحدين المتوازية اللاهوتي والحاصل واللاهوتي المؤسس والتناسوتي والمؤله والتناسوتي الحاصل . وقد حصل ذلك منذ التصريف الأفلاطوني والأساطي للذات الإلهية كما تعين في تأويلات مدارس الأفلاطونية المحدثة إلى الآن . فهذا العائق أساسه الظن بأن التحليل الناقص لطبيعة الإضافات يمكن أن يؤسس التوحيد بين العقل والوجود . ذلك أنه قد استند إلى تصور علاقة العقل أو الحب بين حديهما معنى واحدا بسيطا وليس معنيين بحسب اعتبار اتجاهيهما بين حديهما طردا وعكسا . فإذا صح أن العقائل والعقل والمعقول أو المحب والمحبوب أمر واحد في الوجود المطلق وكان ذلك أساسا القول بالثلاثية الفلسفي فينبغي متفقي القول بالتخصيص أن سلطنا بوجوب القول بالبعد للفرق بين بين اتجاهي العلاقة بحددها عقلا أو حبا . ذلك أن العقل أو الحب كلاهما فعل متعدد دون مشاركة . فإذا افترضنا وجود المشاركة

أن قابلية الفائدة المرجعية للتعدد وقابلية الفائدة الدلالية للوحدة يمتنع عدم إطلاق العلم الإنساني الذي هو اجتهداي دائما تحوران كلا منهما مما يحده في بعده فتخلصان الانسانية من إطلاق العلم اثباتا (التزعة الروحانية Spiritualismus) وإطلاقه سلبا (التزعة الوضعانية Positivismus) . فيصبح البعد المرجعي من المعرفة قابلا للتعدد مثل البعد الدلالي منها ، مما يحول دون كل إنسان وادعاء العلم المطلق (الإطلاق الإيجابي) . ويصبح البعد الدلالي قابلا للوحدة مثل البعد المرجعي منها ، مما يحول دون كل إنسان وادعاء العلم المطلق للعلم (الإطلاق السلبي) . وهذا الحد من الاطلاقين اللذين لا يمكن أن يكونا الا كاذبين بالطبع هو جوهر الاجتهاد غير المستند إلى الرتبة إطلاقا سلبيا بديلا من الإطلاق الإيجابي المستند إلى الوثنوية . لذلك فإن القرآن الكريم آية الآيات الأربع الأخرى لم يستثن احدا من حصر المعرفة الانسانية في الاجتهاد . إذ إن الاتباه انفسهم لا يمحيطون بعلم الله الذي هو العلم الوحيد المطلق .

لم يبق للبشر بعد عدم الاستثناء هذه إلا العلم الاجتهادي المستغني ضرورة عن السلطان الروحي المتفاني . غلب الحضارة والذي يزعمه البعض يمكنا للمعتقدين من القديسين واصحابهم من الأبدان مثل الأئمة والأولياء الذين بلغ بهم الكبرياء إلى حد اعداد رعاية البشر أكثر من خالقهم رافة بهم ونباة عنهم . ذلك أن نسبة العقل الإنساني إلى ادراك معطيات التجربة الدينية لا تختلف في شيء عن نسبته إلى ادراك معطيات التجربة الطبيعية . كلتا معرفتيه نسبة وموقفة والثابت الوحيد فيهما امران إجمائيان هما :

- 1- ثابت الأيمان بالوجود المتعالي لموضوعيهما بما هما آية خلقهما ،
- 2- وثابت الأيمان بقدره العقل الإنساني على معرفتهما الاضائية إلى منزلته الوجودية .

4-العائق الفلسفي الرابع: نظرية المطابقة بمدخلها

لوحلنا نظرية المطابقة فلسفيا وعلميا ونظرية الاتصال أو الحلول دينيا وصوفيا سواء أكان ذلك من مدخلها المتقدم على كط (من الموضوع إلى الذات) أو من مدخلها المتأخر عنه (من الذات إلى الموضوع (27)) ، لاكتشفنا أنها في الحالتين ، مزلق أتولوجي لا مخرج منه . لذلك فهي تمثل العائق الفلسفي الجامع للعوائق السابقة (إذ هو يزعم حلا موجبا يحرم من مفارقات

منهما عديم التنوع وإطلاق التوحيد بينهما تؤدي ضرورة إلى نظرية في الوجود تجعله متقسماً إلى عالمين مجردين: عالم روحي أو صوري قسالة عالم طبيعي أو مادي. فيكون الأول لا حقيقة فعلية له إلا بتزوله إلى الثاني ويكون الثاني لا قيمة وجودية له إلا بصعوده إلى الأول، سواء قلنا بتعال من جنس المثال الأفلاطوني أو بمحاكاة من جنس الصورة الأرسطية. كما أن هذه الفرضية تؤدي إلى نظرية في المعرفة تجعلها متقسمة، وجودياً وليس منهجياً فحسب، إلى علمين مجردين مطلقين أحدهما لا يتحقق إلا بفصل تجربة العالم الأول عن تجربة العالم الثاني (العلم الصوفي المطلق الإيجابي المزعوم)، والثاني لا يتحقق إلا بفصل تجربة العالم الثاني عن تجربة العالم الأول (العلم الوضعي المطلق السلي المزعوم) (31)

الفرضية الثانية: فرضية الروحية الاستثنائية من حيث المبدأ. أما فرضية التحرر من إطلاق هذه المقابلة بين عالمين يزعمان خالصين فيعد كل منهما جوهرًا بسيطاً لا تنوع فيه ويضد مع الآخر بالتسالب، فانها تنتهي إلى وحدة العلم المتوحدة ذات الطابع الاجتماعي المقصود عليه، لتكون الاختكام فيها من حيث بعدها الغيبي لا يمكن أن يكون إلا مرجحاً ولكن لا قطعي لإطلاق مقصوراً على الله وحده. لكن هذا الموقف يبقى غاية صعبة المثال، إلا في حالات استثنائية يمز وجودها في التاريخ (32). وفي مثل هذه الفرضية فقط تكون طبيعة الحوار معرفية حقاً لكونها غنية عن اللجوء لوسيلتي الغلبة (السلاح والخداع).

الفرضية الثالثة: فرضية الصدام التاريخي بين الروحانيين.

لكن التاريخ الفعلي لا يكاد يعطينا من أمثلة الحوار بين الروحانيات إلا الشكل المزيج بين هذين الحدين الأقصىين لطغيان حالتها الفرضية الأولى عليه مما يجعل الفرضية الثانية شبه متممة لكونها لا تحصل إلا ضمن طرفين مفروضين عليها من الخارج:

1- طرف الحوار معها في ظل أصحاب سيطرة العلم الصوفي المطلقة،

2- وطرف الحوار معها في ظل سيطرة أصحاب العلم الوضعي المطلقة.

لذلك فإنه يمكن القول بأن شروط الحوار الديني في الوجود التاريخي الفعلي تكاد تكون مستحيلة لكون الطرف المحدد الخارجي يكون دائماً الفاعل الأول والمؤثر الأساسي حتى عند من لا يقول بالأطلاقين. فهنا الأمر العرضي الناتج عن ضرورة خارجية قد أصبح في ظن الكثير دليلاً على الطغيان

في الفعل إضافة إلى التعدية فينبغي أن نستنتج حصول الفعل في الانجماح وبمعنى الفاعلية والمفعولية من الفاعل إلى المفعول طرذا وعكسا. فنضطر إلى التخييس (العقل و العاقل والمفعول والعاقلة والمفعولية) أو تعود إلى الوجدانية نفساً لادخال التكسر وجعل الصفات تعدداً لتحقيقاً للذات الإلهية بالتوالي السليبي لكونها أشكال تعين وتجل تكون الذات الإلهية من دونها علماً خالصاً فيصبح الخالق مدنياً للمخلوق بقيامه وتعينه.

الفصل الخامس: شروط طلب الحقيقة بالحوار المتكافئ

رسمنا مقومات الروحانية الإسلامية الشكلية دون تعيين مفهومي كما تمحّدت بذاتها في غاية نهضتها الأولى بلداً لتهافتها الثانية من خلال تحديد المراتب الفلسفية التي تحول دون التناز إليها. ولعلنا بذلك نتمكن من تحديد المقصود بالحوار المتكافئ لكونه من دون ذلك لا يمكن أن يكون نزاهة ولا مشرواً. فالمقصود بالحوار عامة والحوار الديني خاصة أمر يقبل التعريف لكون شروطاً تقبل التعريف استناداً إلى القسمة المنطقية التالية عند تطبيقها على القواعد بين أنواع الروحانية وضروب تصور المعرفة والحقيقة في كل واحدة منها. ومعنى ذلك أن قبول نظرية المعرفة للتصبيب القلبي بحسب القسمة المنطقية يمكننا من تحديد ظروف الحوار بحسب موقف المتحاورين منها. فالحقيقة لا تخلو من أن تكون موجودة أو غير موجودة. فإذا كانت معلومة كانت المعرفة تحكمية وعديدة المعيار. وإذا كانت موجودة كانت المعرفة غير تحكمية وذات معيار. لكن الإطلاق في الحالتين ينتهي إلى إطلاق وهمي لا يستمد قيامه إلا من العنف الحار (الحرب) أو العنف البارد (الخيلة) (30) ويبين هذا التقسيم أن الطرف المثالي للحوار يكاد يكون ممتنعاً، أعني أنه لا يكاد يلتقي محاوران إلا وكان أحدهما أو كلاهما يعتقد نفسه متكلماً باسم وجود الحقيقة أو باسم عدم وجودها، وأنها واحدة، وأنها ما يراه عليها هو دون سواء وخاصة في المجال العقدي. لذلك كان الحوار المتكافئ والنزاهة مطلباً عزيزاً لا يكاد يحصل في الوجود الفعلي. لكن استقراء التاريخ بين حصول الفرضيات التالية حصولاً يبين توافق الأمكان النظري والحصول الفعلي:

الفرضية الأولى: فرضية الروحانية الحلولية من حيث المبدأ.

إن فرضية إطلاق المقابلة بين جوهرين تأمي الاختلاف كل

ب-القول بها دون ادعاء تعينها في نسق معين: أصل الحوار السياسي المشر.

3.201:

أ-بين أصحاب القولين في ظرف حكم الشق الأول بحالتيه: اضطهاد الحرية الفكرية أو الحد من إطلاقها.

ب-بين أصحاب القولين في ظرف حكم الشق الثاني بحالتيه: اضطهاد الحرية الدينية أو الحد من إطلاقها.

وأخيرا فإن ضربي التصنيف يمكن أن يجمعهما بحسب الصدق والكذب في القول بأي قول منها لا من حيث أخلاق القائل بل من حيث طبيعة العقيدة التي تتضمن طبيعتها ما يلغي الصدق كونه يجسد خلفات الأشياء. فجميع هذه الأقوال قابلة لأن تكون صادرة عن إيمان فعلي أو خادع، وهو ما يقتضي أن نصيف فرضيتين أخريين تحددان النوعين الأخيرين من ضروب الحوار:

الفرضية الرابعة:

4. القول بالحقيقة الدينية الخادعة بالطبع لكذب الإطلاق بالطبع:

أ-يزعمون 1. ب. خداع بعضهم بعضا. ب-يعتقدون 2. ب. خداع النخب غير القائلة بالحقيقة الدينية.

العرضة الخامسة

5. القول بالحقيقة العلمية الخادعة بالطبع لكذب الإطلاق بالطبع:

أ-يزعمون 1. ب. خداع النخب القائلة بالحقيقة الدينية. ب-يزعمون 2. أ. خداع بعضهم بعضا.

خاتمة

وهكذا فشبات البنى المنطقية المسيطرة على الفكر الميتافيزيقي في الفلسفة وثبات إسقاطها الوجودي منذ فجرها أصي ثبات هذه المزالق الخمسة التي حاولنا وصفها فهنما علة كون الموقف من الإسلام عند كلا المفكرين ممتلئ لحدي الاستشراق الاقتصصيين، هو عين الموقف منه منذ العصور الوسطى نتيجة لعدم التدخل من آثار الافلاطونية الثوراتية المحددة الهلنستية التي تجددت في الافلاطونية الثوراتية المحدثة الجبرمانية وأذن فلا علاقة لهذه المواقف باختصار أصحابها الحسن أو السيئ وبالمحددات العرضية التي تعلقت بها الردود على الفكر الاستشراقي دون النفاذ إلى منطلقاته الفلسفية التي

الصدامي الوجوبي بين الروحانيات عما جعل البعض يصور كل دين نافيا بالطبع لحرية الأديان الأخرى فيحتر الدفاع عن حرية العقيدة عفا (زعم الإسلام عفا بالطبع) وينسب إلى سياسة الحيلة موقفا غير عتيف (زعم المسيحية لا عتيفة بالطبع) رغم نفي أصحابها لهذه الحرية بحكم إطلاق إحدى العقائد دون سواها. وبذلك يمكن تصنيف ضروب الحوار على النحو التالي بحسب أنواع الروحانيات التي تضمها هذه الفرضيات:

1-في الروحانية القائلة بالإطلاق التقابلي: حوار

المعرفة والحجة تتمتع لذلك فهو يعرض بحوار القوة والحيلة حيث تقبل المؤسسة الدينية استخدام المؤسسة السياسية أو تكون في خدمتها:

أ-في ظرف حكم أصحاب الحقيقة الدينية: حرب حارة فيما بينهم وحرب باردة مع أصحاب الحقيقة العلمية

ب-في ظرف حكم أصحاب الحقيقة العلمية: حرب حارة فيما بينهم وحرب باردة مع أصحاب الحقيقة الدينية.

2-في الروحانية الراضية للإطلاق التقابلي: حوار

المعرفة والحجة ممكن فلا يحتاج إلى التوفيق بين القوى والحيلة، لكنه يجري بحسب منزلة أصحابها غالين أو مغلوبين.

أ-في ظرف كونهم غالبين: مثال الأتهاب بالحوار إلى حد المبالغة للدين والمنزلة الضامنة لحرية المغلوب الدينية.

ب-في ظرف كونهم مغلوبين: مثال المجادلة بالتي هي أحسن للدين والجهد للدفاع عن حرية العقيدة.

ويمكن كذلك أن تعرض نفس التصنيف من مدخل المقابلة بين حقيقتين التوازني مدخل المقابلة بين الوجوديين:

1. فالقول بالحقيقة الدينية نوعان:

أ-القول بها مع ادعاء تعينها المطلق في معتقد معين يلزم عنه ضرورة نفي العلم الاجتهادي والحوار التزمه لكونه يستوجب فرض هذه العقيدة بادتي العمل السياسي: السلاح عند القدرة والاحيلة عند العجز: وذلك هو أصل الحرب الدينية الدائمة.

ب-القول بها دون ادعاء تعينها المطلق في معتقد معين يلزم عنه العلم اجتهادي ضرورة ومن ثم إمكان الحوار التزمه لكونه يستوجب احرية الدينية وينافي القرض بادتي العمل السياسي: وذلك هو أصل الحوار المشر.

2.القول بالحقيقة العلمية نوعان:

أ-القول بها مع ادعاء تعينها في نسق معين: أصل الحرب الطبيعية الدائمة.

صارت ثابتة عند القابل والراد بمن فيهم أصحاب الموقف الأصولي (33).

لذلك فمحاولة البحث عما يمكن أن يوجد في الإسلام من مذاهب منشقة تصبح معهومة لأنها تعتبر عند أصحابها مدخلا يخلص من الحيرة الحاصلة أمام ما ليس بمفهوم منه ليتم ارجاعه اليها ارجاعا للمجهول الى المعلوم من الاديان الطبيعية المعروفة (الهند والفرس واليونان) او من الاديان المتزلة المعروفة (اليهودية والمسيحية بطورها قبل اصلاحه وبعد) . ومن اسس هذه النظرة او من نتائجها تصور القرآن الكريم مجرد نسخة منحلة من التوراة والانجيل ، اللذين يعتبرهما الاسلام محرفين ، ورفض ما يقوله في تحديد علاقته بهما اذ يؤكد انه تعين مطابق لاصلهما قبل تحريفهما ، وتصور الفكر الاسلامي مقتصرًا على الغالي منه لكونه فعلا مجرد حصيلته لهذه المصادر الخمسة ومن ثم فهو يمثل اكبر المؤيدات لهذه القراءات .

وفي الجملة فان ما يهنا هو وجوب التمييز بين الحوار التزيه الذي يطلب الحقيقة وجودا او عدما (اذ قد نطلبها فلا نغدها فنثبت عدما او امتناعها على الإنسان) والحوار الذي يثله ماسينيون لكونه حوارا يقتصر على تجميع عقائد المغلوب الدينية في مجال الصراع السياسي لتجسير التهام القوي للضعيف بعد تجريده من حصاته الروحية التي هي حصته الاخير ضد الغزو المادي والروحي . فهذا الضرب من الحوار يبقى دون الحوار الذي ندعو اليه بين المسلمين والمسيحيين (سواء بين العرب انفسهم او بين المسلمين والمسيحيين من غير العرب) بغاية تحقيق التعايش المدني وتحييد الصراع بين الاديان المختلفة او المذاهب المنتسبة الى نفس الدين في ما يمكن ان

يفصل من الامور الدنيوية عن الامور الاخرية . فرغم ان مثل هذا الحوار يشترط تجييد البحث عن الحقيقة وجودا وعندما فانه مشروع لكونه يتخلص بوعي وقصد وعلى علم من ذلك الغش الذي يستهدف نزح حصانة الالم الروحية . لذلك فنحن نميزه عنه ، لكونه حوارا سياسيا هدفه الوحيد طلب شروط التعايش بين اصحاب الاديان دون حرب خفية تفرض دين الغالب على المغلوب . وهذا امر جيد لا خلاف فيه اذا لم يدع ما ليس منه فيزعّم انه حوار ديني : انه حوار سياسي وليس دينيا ، انه موقف "لكم دينكم ولي ديني" اعني جوهر الموقف الاسلامي الذي لم يلجأ الى استعمال القوة الا لحماية الحرية الدينية .

ومن شروط هذا الموقف اتصافه بهذه الصفة عند كلا طرفي الحوار . وليس ذلك ما يراه ماسينيون : فهو يذهب الى حد تحديد منزلة الاسلام وتعيير الروحانية الاسلامية بالقياس الى المسحبة التي تمثل الحقيقة الدينية المطلقة عند ، ليقنع ضعاف العقل والايمان من المسلمين بانهم من المنبوذين ميتافيزيقيا ، استنادا الى قراءته التحكيمية للفكر الاسلامي عامة وللشكك الصلوبي الخاصة وتغليب ذلك كله بمهنتج لينس له من منبج العلم الحق تشكيلاته الخوفاء وليس له من حيل المغالطة الا اكثرها سطمية اعني الالتزام الظاهري بما يظنه السطحيون من المفكرين جوهر الوجود العربي : تأييد بعض المواقف الايديولوجية او التعاطف مع بعض القضايا المرضية ومساعدة بعض العمال في الهجرة او بعض الباحثين عن الزعامة السياسية والفكرية الزائلة وهو امر لا يحتاج اليه الا من لا يستطيع ان يستغني عن الوصاية الدائمة بحكم ما اصابه من عقد لا تحمي : عقد المستعمر .

هوامش التمهيد

(1) Bd.82 (Zeitschrift Z.D.M.G., (Neue Folge Bd.VII) سنة 1928 ، ص 23-41

(2) المعلوم ان هيجل يقران الاسلام بالكلمية بمعنى السلب الوجودي البالغ عن الوقوف عند حدود التعبير Der Verstand وعدم البلوغ الى العقل Die Vernunft وهذا الرأي لا يخضع له هرتون هرتون وماسينيون الا اسلوبيا وفي جريئات عرقية . فالتفسير الرمزي عن النبي الى الصحراء عند ماسينيون (حياض واسماعيل) والوقوف الحميدي دون الالتزام بالثالث الالهية (الاسراء والمعراج) يمر عهما هيجل بصفة التعتب التصغيري لروايد الجرد بحكم بني التبعين الوجودي للذات الالهية ومن ثم التخلي عن مصدر اقراء الميثافيزيقي حسب ماسينيون . لذلك اعتبر ماسينيون المسلمين مصابين بالخداع الميثافيزيقي وبعادة الى التعاطف الروحي الذي سيرجعهم الى الحقيقة المطلقة التي تعمت في الدين المسيحي (جمعية الانفال) وقد جمع هيجل

جل مواقف من الإسلام في جزء العالم الغربي من فلسفته في التاريخ انظر: هيجل محاضرات في فلسفة تاريخ العالم، العالم العربي، G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Werke 12 stw., 4. Auflage, F/M 1995, 4. Teiln, 1. Ab. . . 2.K. Der Mohammedanismus, s.428-440, وكذلك في كتابه Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der II. 19. حيث يؤكد هيجل على تجربة الواحد الشرقي الذي تتميز به فلسفة التكلمين ص 517-522. والمعلوم ان هرتون نفسه قد ذهب هذا المنهج في تفسير اهم ظواهر علم الكلام في الاتجاه الذي يصعب بالتحريي ولعل عبارة هيجل هذه تكفي تدليلا على هذا التصور، ص 521-522

« ان هذا البني المحرر المرتبط بالوحد ثابت البقاء مفهوم اساسي للمحو الذي يتصور عليه الشرقي [الرب] Diese abstracte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, ist so ein Greudbegriff der orientalischen Vorstellungsweise

(*) انظر مجلة "الحياة الثقافية"، العدد 85 السنة 22 ماي 1997 .

(3) انظر نص هرتون المشار اليه في الهامش الاول: التحديد اليراهيمي: ص 30-31.

(4) حجة هرتون الاولى، نفس المصدر، ص 29-30.

(5) حجة هرتون الثانية، نفس المصدر، ص 30-31 .

(6) حجة هرتون الثالثة، نفس المصدر، ص 31.

(7) رفض التأويل السني، نفس المصدر، ص 35-36.

(8) رفض التأويل المسيحي عامة، نفس المصدر، ص 31.

(9) رفض الطريقة الكلامية والفلسفية، نفس المصدر، ص 32. و ص 40.

(10) رفض طريقة الاستيطان والتماثل، نفس المصدر، ص 40.

(11) المنهجية السنية المقترحة والمبسطة من قبل هرتون، نفس المصدر، ص 32. و ص 40.

(12) لتل الاول، نفس المصدر، ص 36.

(13) لتل الثاني، نفس المصدر، ص 38.

(13م) التل الثالث السطحي، نفس المصدر، ص 38.

(14) انظر الاحالة الى Rudolf Otto في الهامش 22 من الترجمة العرة المصاحبة ام الهامش الاول من ص 36 من نص مقال هرتون .

(15) Max Horten, Die Lehre vom Propheten und Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes, الصادر برون من دار ماركوس وفيبر 1913.

(16) انظر Louis Massignon, Parole donnée, Seuil, Paris 1983, ص 64.

(17) Institut français de Damas, p.38. 2. IP Roclave, Louis Massignon et l'Islam, Col.Témoignages et Documents, n

(18) A.Sprenger. Das Leben und die Lehre des Mohammads nach bisher grössten theils unbenutzten Quellen, 2. Ausgabe, Berlin 1869.

ومعهد الرسول لصياغة نجران ص 502-503. والمعلوم ان علة سوء فهم المناقشة هي جوهر ردها الميثافيزيقي. لتحديد

موتة عيسى عليه السلام بوصفه عبدا رسولا وضي الواسطة والسلط الروحية التي ارجعت الى ما هي عليه فعلا في التاريخ الحقيقي باعتبارها اتحاد الناس

بعضهم البعض اربابا. لذلك قال الله جل من قائل عيا لقيادة البشر بعضهم بعضا بحجة الواسطة المستندة الى العلم المحيط المزعوم بهذه الاسرار من آل

عمران مباشرة بعد المناقشة « قل يا اهل الكتاب اتعالموا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نهد الا الله ولا شرك به شيئا ولا يتحد بعض اربابا من دون

الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بنا مسلمون» (آل عمران 64). كما قال جل وعلا: « اتخذوا احبارهم ورجالهم اربابا من دون الله » (التوبة 31) وقال

كذلك « ان كثيرا من الاحبار والرجال ليأكلون اموال الناس بالباطل » (التوبة 14). وادع دعاية الامر كله في طبيعة النبي المحمدي لتحطيس الدين الذي

صار دين جميع الكائنات من التحريف هو ما تضمنه هذه الآية الكريمة من آل عمران التي تنسب التحريف الى مستخفي الدين يدعوى خدمته « وان

منهم فرقة بلطون يستهم بالكتاب ليجسوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عبد الله وما هو من عبد الله ويقولون على الله فلكل وهم

يعلمون » (آل عمران: 78)

(19) انظر كذلك من بين اعمال ماسييون الكثيرة في هذا المعنى مقال الذي يلخص مضمون افكاره حول الدور الفارسي والشيخي عامة والسلمانية خاصة

في الروحانية الاسلامية. Die Ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam الوارد في الجزء الاول من Opera Minora

الصادرة من دار المعارف بليتان ص 499-513 .

(20) الاتمام 75-80.

(21) فما كان لشركه ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدسونه آل عمران 79.

(22) انظر P. Roelave, المرجع الحال عليه سابقا، ص. 67.

(23) تلك كيف يصف هرون مصادر الفكر الاسلامي في مصنفه «مدخل الى ثقافة الاسلام الروحية السامية». Einführung in Die Höhere.

Geisteskultur des Islam (Bonn, Verlag von F. Cohen, Berlin 1914, S. XII-XIII).

"Die islamische Geisteskultur ist in ihren höheren Teilen, d.h. Philosophie, spekulaiver Theologie, theoretischer Mystik und Naturphilosophie, nicht einfachhin identisch mit dem Hellenismus, sondern eine Weiterbildung desselben nach hin zukommende persische (die konträren Reichen: Licht-Finsternis, Leben-Tod, Gut-Böse usw das Lebende ist seinem Wesen nach lebend...) und indische Ideen."

Interférences Philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique - نظر كذلك من أعمال ماسبيرون الكثيرة في هذا المعنى مقال: hallagienne: notion de "l'Essentiel Désir" من Opera Minora الصادر عن دار المعارف ببيروت 226-234 وفيه يؤكد على المصادر الفلسفية عامة والغرائبية الرومانية ما قبل السقراطية خاصة.

(24) ولما كان ما يعتبره هذا المفكران قصفا في الإسلام هو عيه ما سعى الإسلام إلى تحرير الدين منه، اعني نزع الاسرار الميتافيزيقية المزعومة والواسطة المزججة اذ هوومة عينتهما، اتي اساسي الخسفة الى سلطان ربه في تقويم هجمة السدانة المندسة، فاما بعد ان يكون اجروه التمس الذي يستحث عنه محصرا في فكر علاء التصوف وقرق التشيع الثغالية لمحاذاتهما عن هدم الامر في شكل لا يبعد كثيرا عن مؤسسة الوسطة الروحية في عصره الوسيط الراعي مع المتأخلة في حرية المعاملة الدينية التي صارت ممنوعة في العرب الفيلستين ومن اعجب الامور ان عربون يدعوا الى تحرير الاسلام من غير محمد الذي يعلم الجميع انه ينبغي كل ما يسبب اليه مما يجعله قوي البشيرة والدمية ويعتبر التصوف والامامة منسدين عمما اسطورة تعاليى بعض البشر على غيرهم مبيدين الى همة التحرير لئلا يجعلهم لهما همة اللذان يلجأ الى القلق والاضطراب نظرا الى انهم ليسوا فطحيين بل مسيحيين عديمي همة الاسلام.

(25) نظر : 152، Bd I, s. 192, Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1922, من الشذرة الخامسة : Denn (das : Denken und Sein ist dasselbe. "Seinde" ذلك أن العقل (الوجود) والوجود هـب عـبـ شيء، وهذا البيت يمكن أن يصبح لوهم الأكبر يصحح إلى حلول : التوحيد بين الازدراك والوجود بما هو، سـبـبـهـ نفسه خـوـجـيـهـ و تـوـمـمـبـنـهـ فـعـبـدـار عـبـسـبـهـ لـمـ يـكـنـيـ الفـعـورـة التـوـجـيـد بين الازدراك والوجود عـبـيـهـ رـد هـذا إلى ذلـال بـمـى اعتبار المـقـول من الازدراك ما كان مـطابقا للـوـجـود دـخـلا لـلـمـسـقـطـة لـكـن المـطابقـة اصـحـت شيئا فشيئا مـاـوـة فـتـوـجـيـد هـيـمـا فـطـالـق لـلـوـمـع السـوفـيـاتـي (مـقتضيات المـقـول لـرـسـول المـتـافـيـسـيـة بـيـهـ حـسـب ابي تيمية : السـفـسـفـة بـيـهـ الشـظـر والقـرـمـطـة بـيـهـ المـعـل) ، و كـانـت دـبـية الـفـيـسـفـة الـيـونـانـيـة مـتـعـبـد لـلـعـبـد اصـحـت بـيـه جـوـهـر هـا مـتـصـفـة بـيـه الـوـجـود فـهـا لـد مـصـارـت جـمـوـعـة الـاـسـاس والواقـع ابي اسـمـاس الـثـانـيـة الـدـيـمـيـة و اسـاس الـثـانـيـة الحـدـيـثـة و احـد و كـلا هـما يـتـهـيـان اـلى النـصـر الفـيـسـفـي بـما هـو وـحـدة و جـوـد و حـاـثـيـة مـلازـمـة لـوـحـدة و جـوـد طـبـيـعـيـة نـاصـبـة العـبـاد و يـوـارـي ذلـك، اسـتـفـاد لـشـعـرـات الفـيـسـفـة الفـيـسـفـي عـلى العـنـك الـديـنـي، التـقـابل بين الـوـحـاـثـيـة السـحـيـة و الـوـحـاـثـيـة الـرـاـعـيـة و كـلا الحـاـثـيـن الطـبـيـعـي و الـديـنـي مـنـي هـلـى مـعـالـمـات مـطـبـقـة بـيـه لـكـن تـعـقـبـهـ لا يـمـل لـيـكـون سـاـمـطـه كـانـت تـكـون من باب السـلـجـة، فـلا يـؤـيـد مـأخـذ الـحـد، ذلـك انـه مـعـرـفـان مـا يـتـم بـالـمـرـة الـوـضـيـة، بـيـه جـيـن الـهـ، عـد تـعـيـيـمـه، يـاـبـيـهـا قـدم الـمـلـافـة مـشـتـان بـيـه مـعـي التـصـالـي الـذي تـوـال اـلـيـه الـوـضـيـة بـعـي يـطـلـق العـلـم السـبـي و بـيـه فـي اـطـلاق هـذا العـلـم لـا يـثـابـت اـتـصـالـي لـكـذـلـك كـانـت حـقـيـقـة الـوـضـيـة الـوـضـي بـيـه عـيـا حـقـيـقـة العـلـم الصـوفـي، و د هـما لا يـحـتـفـلـان بـالـا بـالـيـارة هـاذا كـان العـلـم الطـلـف عـنـمـا سـلب و اـيـحـاـبـا كـان اـعـلـاؤه الكـاذـب نـعـبـا لـتـعـاـلـي الـوـضـي بـيـصـر بـيـه اـلـيـه مـعـي الـوـضـي و العـرفـان الصـوفـي.

وتحسب مثالا من التعامل الوهبي الذي استمدد اللاهوت الحديث من منهجية المثالية الفلسفية الحديثة اسمي المنهجية "الغيتويولوجية" التي تنسب إليها شخصيات مثل هابتمان، فلهذه المنهجية الغيتويولوجية تؤسس المثالية المعاصرة والتصورات الفلسفية والدينية بالصورة المتعامدة التي يتقاعدها كما يتبين من تعديد هورلر للوثر الأساسي في هذه الطريقة اعني السعد القائل بان "الوهبي المطلق هو مسألة نفي العالم Das absolute Bewusstsein ist das Residuum der Weltvernichtung كما هيكلت تلميحه من مصمون القسم الثاني من الجزء الأول من Ideen zu einer allgemeinen Wissenschaft der Vernunft بهذا : Die phänomenologische Fundamentalforschung عنوان Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie وهو مطلق التنافي ومضمونه الباطني وجود مطلق قايمة لمضجوه الاله الذي هو وجوده كونه هذه الحادثة قد انحصرت على عكس اللوح القديم ، إذ جعلت الوهبي التنافلي بديلا من العقل الالهامي فانها تزول بكل بساطة الى الاسقاطات الشفعية التي يصف في هذا العمل ما هو "المعقول" Die Weltvernichtung، فهل تصور فيه انه له غير تصوري ؟ اليش من البديهيات ان يكون نفي العالم تصورا مستقيا لفعل التصور من

فعل التلقي ؟ فهذه العبارة اذا أخذت إيجابا تكون . تصوري لنهي العالم ليس متفيا عند حصول تصور يعني العالم (تحصيل حاصل) لكن ذلك ينقلب عند الفيلسوف نيتشه فعليا . فيختبر وجود الوعي قبلا فعلا للمقابلة مع وجود العالم بخاصية الإطلاق والسببية أو اليقين . ولشك لا في التصور فحسب بل وكذلك في الوجود . وبذلك يردوج الأنا إلى "أنا عالمي" وأنا ماسمعي " نظير الأدراج إلى الأنا الطبيعي . والأنا مابعد الطبيعي . وذلك هو أساس تأليه الذات الصوفية والعلمية يؤله الأنا بتوسط التجرد الصوفي في الفكر القديم والوسط وهو يؤله بتوسط التجريد العلمي في الفكر الحديث والمعاصر وقد يسب إلى ديكرت الدور . لأهم في اللغة من التأليه الأول إلى التأليه الثاني ، باعتباره مؤسس الدلالية الحديثة ، رغم كونه كما يستهدف عكس ما يسب إليه عادة . إذ هو يميز بين الترتيب المنهجي الذي يذهب من الذات إلى الرب وحقيقة الأنا التي تنبع من الرب إلى الذات . فيعود الأمر كله في فلسفة الوجود إلى التوحيد بين العقل والوجود اللذين ردا إلى فعلين من أفعال الإنسان : الإدراك النظري والعمل العملي .

وقد زعم القرآن الكريم إلى أساس هذا التأليه . فأدغم الذي علم الأسماء أصبح قابلا لمصيان يتجاوز به غصيان الجبس ، لكونه لا يرفض الأمر مثله فحسب (باسم فهمه للتسمية) بل هو يرفض المنطق (فيصيف في الطبيعة باسم الرد على التمي الأول) مثل التصوف (وبذلك هما المصيانان اللذان يسبح صلاة للتصوفة إلى رد الأسلام إليهما . أعني البرهانية والمسيحية) وأولا الأسماء لا تمنع على الإنسان أن يتعالى على العالم وعلى ذاته التأملية إلى حد ذي الأول وإطلاق فضالة الثانية تنأليها ينسب العيسوف والتصوف أن هي العالم تصوريا فعل عالمي . لذلك فاعتباره إياه ميا لتعلم من دون يعني ذاته أمر كاذب بالطبع ، لكونه يتصور عني العالم مبقيا على ذاته فضالة ليست مع مقلع من أجل قال تصور عني بعد الحياة أي عندما يكون قد مث . فهل يعني ذلك أن عقل يتصوره لذاته ليس معلا ميا بل هو فصح حصل خارج الحياة أي في حالة الملام أن من غاصبات الحياة أنها تستطعم ، بما هي حياة ويتشرط بفاتها حياة ، تصور الأصداد ملوت وحياء ؟ وفصح التمي من مستوى التجريد (فعل التصور فصح) إلى مستوى التجرد (فعل التبرع صوفيا) لا يسير من الأمر شيئا فبعد جعل كذلك فعل كاذب بالطبع ، لأن التجرد ، مثله مثل التجرد ، يدعي أمر هو عند إطلاق كذب ناصع فهو لا يتنصع إلى غارس أشرد والرياسة إلا ما هي من حي أي ، أي بطني مع مما أراد به . كما أن سلوك الفراء من أمسورة لا ممي به لكونه يشترط عيشه عند غيره . ملكي بعش الفئور تجربة الفقر لا بد من أن يعمل أحد ليوفر له القوت لأدنى وأذن فكل ذلك كاذب . لأنه يخلط بين عيش خلق بالذات أو عدم حصر الوجود في بعده الدسوي . وفي الدنيا المرفوع عبادة في حين أنه جوهر المصيان بقوله عند فصلا عن كون يعني الدنيا لا يعني التمتع بها بل هو تصاعته عند صاحب يعني . دوا إليها توف غالما ما ينتهي إلى التقيض ، ذلك أن نهي العالم Die Weltvernichtung يسمى في الألماني أو يعني Die Deseitvernichtung له في أغلب الأحيان ديف هو يعني العالم Die Himmelvernichtung يسمى في الألماني أو يعني الأصداد . وعند اشتار القرائن الكريم إلى إطلاق الحياة الدنيا وكذا الوجودين من الرهبانية فقال : فتم فعليا على آثارهم رسلا وفصح عيسى ابن مريم وتأييد الأعزل وحذف في قلوب الدس تبعه وأمة ورحمة " ورهبانية امتدعوها " ما كتبها(1) عليهم إلا امتدعو وضوء الله فما روعوا حتى رعبها فأبشأ بالدين ، سوء ، منهم أجمع وكثير منهم فسقوا(2) (الحديد 27)

أما نفي التعلق بالذات فهو يقتضي تجاوزها السوي بعدم عيشها ، أعني باعتبارها مادية عيش هذا التجاور من خلالها وشروط هذا التجاور . فالعلوم أن التجارب الضرورية لنهي التعلق بالذات ليست أمرا يحتاج إلى رياضة خاصة إلا أنه من يريد أن يجعل ذلك القطع حيلة استدرجية لا فضيلة حلقية . فجميع الشر لهم هذه التجارب يقتضي كونهم بشرا فعلا : الوعي بالمحدودية الحاصلة وبالإطلاق الممكن في كل التجارب المعنوية مثل الألم واللذة والثروة والصحة والمرض . فكل ما يتناوله الإنسان يقتضي ذاته وحدوده المرجحة إلى ما يتعالى عليه كما وكيفا . ولعل أم التجارب الوجودية أهم ذات الوجودين الموجب والشائب في تجربة الحسد وتجربة الموت سواء في الوجود الذاتي أو في وجود الآخرة . إن هذه التجربة تشاغب للجمع مثل بالحسد ثمارة المحدودية المحللة دون كل الأكديب لمفسدة إلى معيه وهي تمثل بالموت بداية الاتحادي الحائل دون كل الأكاديب المستندة إلى إطلاق الحياة الدنيا وكذا الوجودين من مصيب الجميع فلا حاجة أدنى إلى عيش العصيان . إن تجربة الحسد والموت عند الآخرة وعند الذات تعد بوجهها من الأدلة الفاعلة على أن الإطلاق ليس إلا تأسيسا للوجود التكداد وليست الحق كما يدعي المثالية . فإذا كانت ذات الإنسان للتأليه هي هذه الفضيلة وكانت هي المطلق أو الله أو متحدة معه كان الله فضيلة الوجود وميرد كيان سلمي .

(26) يعجب ماسبيرون من أن الله قد سمح للإسلام والإصلاح البروتستانتي التكرص عن الفهم الكاثوليكي للدين فيرفعهم عودة الأول إلى النظام الأبوي الإبراهيمي . وعودة الثانية إلى عهد القانون ، انظر ، Pierre Roelave ، نفس المرجع الحال عنه سابقا من 33-32 . يكون الله مدنا هو أيضا مثل محمد الذي وقف دون العاية في ملالة الرب لحكم على المسلمين بالافتقار المتأخر في حق رأيه وكتب على ماسبيرون وبذلته أن يسجوا المسلمين من هذه اللغة ؟ (27) انظر عرض كتب لصلاح . نظرية الطائفة بما هي متعلق الانقلاب الكوبرنكي في الفلسفة القديمة ، I Kant, KRV, Werkausgabe, Band III, stw. 1., Vorrede zur 2. Auflage, s.20-41.

(28) كان حل المطابقة في التقديم مشروطا بما وضعه أعني معلمي الخضم والعصم اللذين اشرا إليهما . وذلك بالصورة التأملية . فالمطابقة بين أسوهر والأعراض تزدي . إلى التعبير في هذه بين ما يمثل العلم أو ما لا يقبله وأصابعه بما يقبل عدم الاعتبار . وتلك هي عملية الخضم ومع ذلك فإن التبين الذي يعد جوهر القيام الوجودي ينسب إلى لاتحادي هذه الأعراض المسورة إلى الملة فيصبح جوهر القيام متسا إلى ما لا يعلم ومن ثم إلى ما يستثنى من

الوجود الخوهمي ذلك هو التفتيش المطلق في الحقل التطانقي القديم إما في الحقل الحديث فيتمثل التناقض في إعصار للمعلوم من الطبيعة ظواهر ما يعني ان التامعوم هو الأساس ثم يتقلب الأمر فيصبح في العمل الأساس المفروض للعمل أساس الوجود الياض للعلم الخفني. يكون الأول ظاهراً باطناً مجهولاً ويكون الثاني باطناً ظاهراً معي. يكون العلم النظري سلطاناً على القديم ويكون العلم العملي عدم سلطان لكونه مجرد الترام. سولياً حاصه في تصور صاحبه ومتممة التحقق، إذ تقل دون تحقيق لكونها لا تتحقق إلا مشروطة بالعلم الأول.

(29) انظر هيجل نفسه، المجلد XIV ص 190- 191 "ولكن لما كان الروح ليس بالامر الطبيعي بل انما هو ما يستعمل من نفسه، كان الروحي ليس الا هذه العمدة الممتدة للوحدة في ذات الروح وتنتسب هذه الوحدة الروحية الى بني الطبيعة وتعي الحسد مصعفاً ما على الإنسان ان يتخلص منه، وذلك لان الطبيعة من اصلها شريرة بل ان الانسان ذاته شريرة من اصله. ذلك ان كل شر يعمله الانسان مصدره غريزة طيبة ولما كان الانسان من حيث ما هو في ذاته (ماعيته) اوما هو بالقوة (صورة الاله فيها) وكان في الوجود مجرد كائن طبيعي كان من الواضح على ما هو في ذاته ان يتحقق فيتحاور الطبيعة الاولى فالانسان يعبر روحانيا ويرقي في الحقيقة في حلال تجاور الطبيعة بقدر كونه الله ذاته ليس الا روحاً حاصلاً، وكونه الواحد الهوي على ذاته الذي يجعل ذاته غير، حتى يعود اليها من خلال هذا الغير".

(30) ولعل البيت الخاصيات في عمل ماسبيون انتهاها في الخاصية التي حملت الاستناد اليه في تأسيس اخوار امرا متعصاً. فقد جمع ماسبيون بين هذين الاطالاف منسجم في المصير احازل بما هو عسكري وديبلوماسي وروما جاسوس مثل لاورس العرب صديقه وشريكه (ولبارد (الشجيل بالذبح المرموع عن القصاص العربية وبمحاربة تأسيس التصوف المعالي بحثا عن مؤيدات من القرآن الكريم ومن الشواهد التاريخية الانبهاضية مع التوكيد، لمصرى على علاة المذهب لعلها لمنش الحقيقى جوهر الاسلام) فرغم ما يستلزم من تطور في تصور الاسلام واسهام في تغير موقفه الفكيمة مع ما يرغم له من تأثير في صياغة قرارات الفاتكان الثاني (وهو امر لا معنى له لكونه موقف بكسمة من الاسلام من لا يعيبه الا في من حركته، اشتيرية) فانه قد بقي ثابتاً لا يتزحزح في امرين هما:

- 1- تأويله لحادثة نفي هاجر واسماعيل لليليا على كون العرب خاصة والمسلمين عامة من التوبيد الخياريين بالذات
- 2- تأويله عدم تقدم ارموس لمحمد في الاسراء. واقترح ان احد الاصنام في مكة لا يصعب مثل الخنازير (كما لا يعني في حوهره ان محمداً هو صديق المسيح الخفني بل الدجال ومتمم ذلك انك الخياريين في عموم Der Widerstauber.

فيكون بذلك مصمون سمعاً كله قلائاً لتجديد الناس. سلكه ماسبيون في الحقل الخفني وتغير عنها كشفت حقيقة الجدل الخياري الذي اصابكم ايها المسلمون في البدء (حادثة نفي) وفي البداية (حادثة الاسراء والملاح) . وهذا ما يدرككم بطريق الى بدوره انته طريق تصوف الملاح الذي حرر الاسلام من نفسه بان بلغ به الغاية اعني السجدة سي في نفس روحه من حيث قد نشأ له به نفسه وسموم السذج، ولعل ما ورد في رسالة بعثها الى احد صديقاته حول الحوار مع العرب والمسلمين اكر دليل على ذلك فقد ذكر فيها ان الحوار معهم لا يمكن ان يكون الا من منطلق نكوصهم الى التصور الابوي الابراهيمي!

والغرب ما في الامر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصري ماسبيون او بخائلي وعاجزين به. فهذا الاعجاب لا يمكن ان يفهم الا باحد امرين اما عدم فهم قصد الراصع وهو مستند لكونه يعني بهم بعلوا ذرة من الماء بصمت تصديفها، او التواطؤ اللخ من الاتصاف بهذه التصورات مع فقدان الايمان المبرر وتصديق الذي يتصور به ماسبيون عليهم، للحصول على عوهم بحس لا يشرب اليه الا المثقف الكاذب فهو يقدم لهم شهادة في حيرة فكر ربيع وتدن على السامة ويتعلق لهم وهم منزلة الاعتراف في الرأي العام الاستعماري (مثال ذلك طه حسين الذي شتم مع ماسبيون بخصوص سرلة الاسلام ولكن من منطلق آخر. هو مطلق الموقف الوصفي من الدين عامة)، كما يرغم كل المتصوفة الذين يتصورون تعظيمهم المسيح يرتفع فوق العامة وواقف اكل للمعتقدات الصورية وكل ادعاء لتلنسي على العامة كل ذلك ليس الا شعوذة اكثر عامية من كل المواقف العامة بقدر لا يكاد يصفده احد. فمحتمل معقدوم يعود الى التسليم باوهم تسمى اسرار الوجود وبهم الاوهام المتشعب في طي ذلك معلوما لهم وحكراً، عنهم ثم تحويل ذلك الى اساس للتوساط الروحية بما هي الفائدة التي يسي عليها سلطانهم الديبري اذ ليس الأول عدهم الا اداة الثاني (ذلك ان الخاصة والمتصوفة او اصحاب دعوى خاصة خاصة لا يصدقون بشيء في فارة انفسهم عما تأليه انفسهم الماخ من مرض بضمهم الذات كما هو اثنان عند جل المشاعرين) ولعل اكبر الاله هو كون هذه الاسرار ليست شيئاً آخر غير اعمى المتعاطف الكاذب التي من جس كرامات الاولياء ومصرحات القوسطه وهي جميعاً حيل ساذجة من جس حيل السيمائين وكن صهام الاصابع كد هو الشأن في مهرجات الاطفال وما عداوهم الصريحة لحد لا لكونه ذات نهى عدهم بان من كل للمهرجات والعلم انطلق ثم بان حتم الوحي هم يتق الا على العلم الاحهادي في محالي الطبيعة والشريعة اساساً للدين والدين فليس للوجود من اسرار عدا اسرار الحقيقة التي يمكن علمها الاجتهادي لانتدح في آيات خائفه الحميم الطيبة والشريعة وحقتهما الطعة (الانسان) والشريعة (التاريخ) وسامها جميع (خطاب الله وكتابه العزيز القرآن الكريم الذي هو عين الكتاب من كل الكتب السماوية عبد النظر اليها قبل ان يربعا المتحاورين بالدين كما ورد في كثير من الآيات)

(31) وعن هذا التناقض بين الاطالاف الثلاثة نلاروما تفوراً وتفاعلياً ينتج في المحال المعالي الحقيقى الفصل بين الروحاني للماعي للرومي والقرآني للماعي

لروحاني فلا يتعمشان إلا تعايش خارجيا كل منهما لا يقوم إلا يعني الآخر له، لأن مجال عمله ليس إلا حصيلة هذا المعنى المتبادل فيكون الرماني وإداته السياسية لا يقيم لهما إلا برعاية ما أورث منه الروحاني وإداته الدينية، أعني برعاية تجعل حياته فضاء تحقيق المقاصد والأدواء. ويصبح ذلك أساس الحاجة التي تدفع الروحاني وإداته الدينية للدين لا يقيم لهما إلا قيام، تفرغ تلك المقاصد والأدواء تقريباً بالتخليص والاتجاه وإدراك فالتدين يصبح استسلاماً للامر الواقع وكأنه تمتع التبرير، والاقتصار على تقديم البلاسم الوهمية بدلاً من الإسهام في الترفي الروحي، الفعلي للإنسانية. لكن التعامل مع المحدثي مادياً وروحياً يمكن أن يكون بدلاً من التبعث "الطبي" والخلق من الدماء أو مجرد مكمل وعصى للمعجز. وهو في كلتا الحالتين تصور سببي فتكون نتيجة هذين التصورين التناقضين بالتناقض العنصر الدائم في ذات الشخص، الأساتي (شأنية الجسم والروح) وفي وجود الجماعة البشرية (شأنية مهامه الأنعام والرعاية) ذلك أن هذا الفصل يلزم عنه حرب سجال من أجل الاستيعاب للتبادل بين بعدي الذات الفردية وبين بعدي الذات الجماعية. وعندئذ يصبح هذا الفصل الشخصوي والجماعي دأ، لا علاج له إلا برفع الكذب إلى حد الأفعال من خلال تأسيس السلطان الروحي والسلطان الرماني المتماثلين على البشر والفراتين. تراوحت سلطاني العلم والقوة لطلعتين. وبين أن هذا الموقف ليس له من تواصل مع غيره إلا بصورة حذائية بالقطع لأن سبب التؤسفة التي تشد إلى هذا التصور الوجودي والمعرفي تختفي جملة مجرد قناع يحول المعرفة إلى درية تستهدف تحقيق الغلبة بقاع طلب الحقيقة التي تعرض معلومة مد البداية وبالاطلاق لا مغلوباً بسبب إليه الجميع سبب اجتهادي وإدراك حاد لا يكون عندئذ إلا مراوحة بين أداتي التشير لكونه منصوباً دائماً تحت قوة سياسية حاصية، أعني بين التشير المصريح التامع (في ظرف حرب حارة بالسلح) والتشير الخافق التامع (في ظرف حرب باردة بالحقبة أساسها اتهام حاسحات الشر استعمال طرف العامل المتهاجر أو المبعثات أو الأمراض النفسية). وتلكما هذا الدن التشير القائم دماً مع سببه سجناري في بعدهم مدفوع أو سببه تشيرية في الظروف الانسانية المدفوعة للحجاء الروحي الآخر. ومن ثم فهو حوار سياسي يتقسم ضرورة إلى **سويين** **مختلفين** **يحدث** هو طرف سلطان اصحاب الحقيقة الروحية الدينية المستعينة للحقيقة الطبيعية العلمية، والثاني هو عكس وسبب هذا الحوار **الفرقة** **دعوة** **التشيع** **عند** **مدون** **الأليات** **وتقاسم** **الأدوار** **الاستثمار** **المادى** **السياسي** **بوساطة** **صاحب** **الحقيقة** **الطبيعية** **العلمية** **والتشير** **للمعادى** **الديني** **وإدراك** **صاحب** **حقه** **الروحة** **الدينية**. وقد يتجسمان في الشخص الواحد فيكون عسكرياً منصوباً فلا تدري أيهما تقدم!

(32) ومن علامات هذا الأراجاء قوله جل وعلا: **والذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى** **والذين أشركوا** **إن الله يعصّل بينهم يوم القيمة** **إن الله على كل شيء شهيد** **الحج 17**.

(33) مواصلة اعتبار محمد، دون تصريح، صديداً للمسيح أو الدجال antichrist لا يمكن فصلها عن مواصلة تصور المسيح هذا التصور الذي يستلزم صديداً له ضرورة لكون هذين التصورين يهودان في الحقيقة إلى نفس التصور من مدخلين مختلفين فلا يمكن تصور الرهبانية مثلاً (ترك النساء أو الرجال بمحض التفرغ) من دون انقلابها إلى عكسها، أعني إلى الباطل اللاموسي من الحياة الحسية عند صاحبها أو عند نظيرها المتكوس أو البعاء. وذلك هو معنى أية رهبانية المشهورة، إنما صديق المسيح هو نبشة صحية الزينة البائغة عن هذا التصور المعروف لحقبة المسيح عليه السلام، ذلك هو معنى قلبه القيم، أعني اردى مدخلها الأول اللاسوي مدخلها الثاني اللاسوي. وإدراك معمد فهم المجتمعية بهذا المنظار لا يمكن أن يتغير من بعدي أن يبقى هو هو قول الإصلاح الديني وبعد ما ظل الحوار يجري من مطلقات الفكر الألاموطي التوراتي الحدث في شكلية الاقبيص الهلنستي والجوراني ويرفض أسس الثورة المجتمعية التي لا يمكن أن تقاس بالإصلاح الديني الذي أسس الألاموطية التوراتية المحدثية الجورانية كما تعبت في فلسفة هيجل. وبسبب الامر الذي يجعل تصور المسيح بحرف يستلزم صديداً له هو عين الذي يستلزم المحدثي لفرسوا الاميري والعرب السوديين متبايرين جددي ماسييون في بلادهم أو في المهجر لكن الجهاد الميتافيزيقي عديم المعنى إلا إذا سلما بوراة الحظية ولعبة الأخراج من الحياة. فيصبح الحال الذي وقع عليه الأخراج مفعولاً لاجه يعقل الأخراج ولا يقتصر على وصف كمية وقوعه من حيث العلاقة بين آدم وإبليس، لكن أية الاختلاف لم تذكره متقدماً على العنصيان

(4) لا أزعج قدرة على تفسير القرآن الكريم لكن دلالة هذه الآية يمكن أن تصبح بيده إذا لم يعتبر توالي البين (ما لا) الشأن لتقدير طرهيانية على متدعيها ومن ثم شأنات لكونهم مجبرين على امتناعها بل الثابت لتسجيلها عليهم بعد ابتعادهم أيهاه فيكون مدلول الآية أن الله قد سجل هذه الدعة تحت عنوان "ابتعاد رصوان" الله عملاً بينهم وليس تحت عنوان الفسق عملاً بما نتج عن هذه البية عند البعض منهم عن لم يرعها حق رعائتها وأداء مهم وروحة نظير ما جعل في قلوبهم بكتابة تقديرية وليست تسجيلية كما هو منطوق الآية.

التربية وصيرورة المجتمعات العربية الإسلامية

أبو القاسم العليوي *

المقاربة التقليدية التي تجلّي تأثيرات العوامل والظروف والملاسات الخاصة بكل واحد من هذه المجتمعات، في أمسه ويومه على السواء، في صياغة ما يسود فيه من تصورات ورؤى وجارات مجش، في مجموعها، صغوة ما يفهم من الإسلام، وتحدّد عظم النصح الذي يتوحى في التوفيق بين الثوابت الدينية، والقيم والمبادئ الحضارية، وبين مقتضيات التطوير المتغيرة باستمرار

وقد أفضى الزهد الطويل في هذا التحليل إلى تواتر الافتراضات والاستنتاجات والأحكام حوثة الظرفية التي حملت الكثيرين من الدارسين غير لمسلمين المهتمين بالإسلام وقضايا المسلمين، بظروب إلى الإسلام من خلال حياة مجتمع معين من المجتمعات الإسلامية، وما تشتمل من أنماط وممارسات وتوجهات، فإذا الإسلام عندهم جمع لا يربط بين مكوناته وبين معتقده، حسب زعمهم، غير الانغلاق والتعصب والشذ إلى الوراثة، ولا تفصل برؤى التقدم وأمنه، وبالعصر والصيرورة صلة تذكر!

وليس من التعميم القول بأن مثل هذه الأحكام التي لا تسند إلى غير أهل الهوى قد عدت اليوم واسعة الانتشار في السواد المصعقة حتى حجبت الأوهام والأفكار السببية، أو كادت، صورة الإسلام الباصعة في المجتمعات العربية، وأفضت إلى تعشي الخلط، التعمد أو غير التعمد، في الكتب المدرسية والخطاب الإعلامي، وفي قطاعات الرأي العام، بين تعاليمه وحقائقه، وبين واقع المسلمين في تخلفهم الذي لم يتنجحوا بعد في التحرر منه لاتشغالهم عن تمثل الأماد البعيدة التي تفصلهم عن التقدم والحداثة بضرور من الأيديولوجيات الغربية عن منظومتهم الحضارية، دفعت بهم إمّا إلى الكلف بتقليد الآخر المتقدم انتهازا به، وخضوعا له، وإما إلى رفضه، واستطابة العيش على هامش العصر، وحضارته، بدعوى التمسك بالهوية، والحرص على الأصول، كما لو كانت الهوية والأصول التي تقوم عليها ماضيا محضا، يضادّ كل ما تلاه ويتأفره وينكره.

وتعسر هذه الأيديولوجيات التي دفعت إلى أقصى اليسار حيناً، وإلى أقصى



علاقات المجتمعات العربية الإسلامية بالحداثة،

ومواقفها منها، طبيعة ونسقاء، ونتائج، تستدعي تحليلا معمقا بدونه لا يستقيم إدراك علل عجزها عن تخطي منزلة التخلف رغم ما لم يزل يتوالى فيها من مشاريع الإنماء وخطط الإصلاح والتحديث.

ولشدة الاختلاف بين هذه العلاقات والمواقف، وبين ما يؤسس عليها من المصالحات والمبادرات المتدرجة في نطاق السعي إلى انجاز التقدم المنشود، يعمين أن ينحصر هذا التحليل الذي يعد من التزم ما يلزم نوعي خصوصيات الزمان وتوافيق مستقرات التجديد والرقى منحي

أي بين الوجود والمشيود، وبين الشأخ من قوى التقدم، وحدود القدرة على تحقيقه في الراهن.

وقوام هذه الفاعلية الإنسانية إحداهت تدل بالشقافة على طبيعة مطعة حتى تصبح هذه الطبيعة إشارة وأداة تمكن من اتصال الضمائر فيما بينها على وجه أفضل، وعلى عكس الوحشية التي هي فاعلية إنسانية أيضا، ولكنها فاعلية تعمل على هدم الإنسان، ونفي الضمائر، وإياداة الحياة بالقضاء على التقدم والكمال (2).

وبعني هذا فيما يعني، أن مطلب هذه الفاعلية لا يتمثل في غير التقدم بقطع المزيد من الأسواط في اتجاه المدنية ليزداد الاجتماع الإنساني انتظاما بقلبة القيس، وتوسع سلطان العقل، وتكو قدرات الإنسان على التضائل ونظام الوجود الموضوعي بما يضمن تغييره وتحسينه، وعلى تحمل أعباء التكليف، وتحميده بالتعمير، مصداقا لقوله عز من قائل: (ويصلحكمم في الأرض فينظر كيف تعملون) الأعراف، 129، ولقوله تعالى: (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) هود، 61.

وبتقييم التعمير باجتماع قوة العقل وقوة الفضيلة، وينشأ تكامل تحديات في نماء العمران، واتساع مضاء، وتزايد أسباب الفعل التاريخي الذي تستحيل به أحلام الإنسانية وألما موضوعيا جديدا يقوم على أنقاض واقع ماض وقع تجاوزه بحرية الإبداع التي تطلتها التربية، وترعاها، وتوجهها إلى ما فيه صلاح الإنسان وغيره.

ولس كانت فلسفة كل تربية مشتقة من ثقافة المجتمع، ومتأثرة بها، فإياها هي التي تصمم الأطراد لسيرورة تلك الثقافة، وتفتيها بكل ما يتيحه الإبداع من جديد مفيد. فهي تؤثر فيها، وتحكم اتحادها بعباء الفكر الإنساني المبرر عن العصور المستمرة إلى الإبداع بالمثل العليا، والوصول إلى المصير الأفضل الذي يصاغ مشروعا قد تمل في مثالية الواقعية، ثم يستوي، بالعمل الصالح النافع، والعزم الذي لا يني حياة أسعد يتم فيها انتصار المزيد ما هو إنساني، وتخطي المزيد من عوائق التقدم في فهم الكون، وإخضاع ما يحوي من شتى الإمكانات والمقرى لإرادة التعمير الذي به خلافة الله في الأرض.

وفي كل ضروب الاقتدار على الإفادة من تلك الإمكانات والقوى تكمن الحداثة بما هي نتاج التربية التي تطلق من تحليل المعيش لتغيره بما يجعل حاضر الإنسان أفضل من أمسه، وغده أسعد من يومه.

إن التربية هي التي تطل الحداثة، وتوجه مسارها لأنها هي

البعين حينما آخر أشد ما شهدت المجتمعات العربية الإسلامية من الأخطار والظواهر المهددة لتوازن كيانها، وهي التي زينت لها الانتهاء عن الاجتهاد والعمل من أجل المسك بانصية العلم، والانخراط الواعي في الحداثة، بالشعارات والنزعات البعيدة البعد كله عن الدين وإن أريد لبعضها أن يبدو في حلة من القدسية الوهمية، كما هو الشأن، مثلا، بالنسبة إلى نزعات التطرف المنتشر بالدين التي تجسد سعة البون الفاصل بين جوهر الدين وسلوك بعض المسلمين وأوهامهم، وبين ما تردت فيه مجتمعاتهم من اضطراب الأحوال وتختلف الأوضاع، ودواعي الحرص على بناء الصيرورة المتبعة.

ويتيمز مفهوم الصيرورة عن مفهوم المستقبل بأشتماله، زيادة على معنى الآتي من الزمن، على معنى آخر هو معنى الدينامية التاريخية الشاهدة على إرادة اختيار طبيعة ذلك الآتي. وبهذا الإعتبار، يمكن القول بأن الصيرورة هي المستقبل الذي يختاره الإنسان، وبهية نفسه له وبهية بناء بالعزم على التحول من طور إلى طور آرتي.

وسبيل المسلمين إلى هذه الصيرورة إنما هي التربية بما هي مشروع حداثة غير منقطع عن الهوية، بل متطابقا معها، كما يكون الارتباط، وأحد، في ذات الآن، بأحسن وأبسط ما وصل إليه الفكر الكوني على صعيد النظر والتفكير مع.

التربية هي معدن القوى التي تنبع للتجسيم أو يدعم توارثه في مصطرع الأحداث والتغيرات، وتفتح أمامه سبل الحق الوصول والإبداع المتجدد بتكوين الإنسان الواعي، العامل بما يعلم، وبإطلاقي عقله في الكون باعتباره الكائن «الأجدر بالاستخلاف في هذا الملكوت، والأخلف، مهما يستبد به الفرور، بإبراز مشيئة الله، في تطوير الكون وتنمية الحياة، فإن للإنسان من قواه وطاقتة ومواهبه وملكانة لما يسعفه بتحقيق مناه، ما دام وحي الله يسد خطاه» (1).

والحداثة، في أحق معانيه، هي محصلة آخر ما استقام للإنسان من فاعلية يقوى بها على سد ما لم يستطع سده في السابق من الحاجات المشروعة، وعلى ابتكار أنسب الحلول لما كان يشغل من قضايا حياتية في مستويها الفردي والجماعي.

فهني، إذن، أعلى ما بلغ من مراتب الاقتدار على التصرف الواعي السريع في الكون، وعلى الانتقال من طور في تفكيره، وفعله، وتوفقه، إلى طور جديد أمثل منه هو آخر مستويات الحضارة الحاصلة بتميز تلك الفاعلية الإنسانية، وإحكام توجيهها في منحى الصيرورة أي في منحى تعميق وعي الذات، ومنزلتها في الكون، ورسالتها فيه، وزيادة نعمهم مستلزمات تقليص المسافة القائمة بين الحاصل والمأمول،

تعزيز اقتداره الذاتي على التصرف في موارده، وطاقاته، وإلى تجسيد بناء وأوضاعه، وإغناء إمكانياته في كنف الاعتصام بالقيم التي تكسب ذلك التطور معناه الأساسي المتمثل في التوفيق بين قوايتي المادة ومطالب الروح. وعى هذه الحقيقة، تقاس درجة الأهمية التي يوليها كل مجتمع التربية من حيث هي فلسفة حضارة، واستراتيجية تقدم. وبه أيضاً تقاس درجة حضوره للتخلف، أو تحرره منه.

وهذه الحقيقة التي غدت من المسلمات في البلدان المصنعة تلخص في القول بأن علة تحلّف المجتمع تكمن في تخلف التربية، وبأن سعيه إلى الحداثة والتقدم ينبني أن ينطلق من تحديث نظمته التربوية بالاستشراف البصير، والتخطيط العقلاني، وإيلاء العلوم الصحيحة والتجريبية، والتكنولوجيات المتطورة ما تستحق من اهتمام.

وقد رأت على المجتمعات العربية الإسلامية غاشية الجسود، وسادت فيها عوامل التخلف، وبخاصة منذ القرن السابع للهجرة وما تلاه، بسبب انقطاع الحرص على الرفع من وعي، التربي بترسيخ خدماتها في المدد وإتاحة الانفتاح بها في الأديب والبوادي، وتطوير برامجها ومناهجها على أسس من التوفيق الرّشيد بين النقل والعقل. وكان الانقطاع عن الاجتهاد، وعن العلم، وعن إغناء اللغة العربية، ورفض المنطق والفلسفة، ونقشي التقليد، والانتكاس على الماضي، وغياب الثقة بالذات، من آثار التخلف التربوي المتبدي، بالخصوص، في طغيان النزعة اللفظية، والزهّد في صقل ملكة النقد، وإيقاظ روح المبادرة.

وما يمكن استنتاجه من قراءة التاريخ التربوي العربي الاسلامي أن الإبداع لم يكن فرديا بل كان طائفة قاعدية أفرقتها ثقافة انخرطت فيها شعوب وأجناس عدة، وتراكمت عطايا مختلفة الأصول، سطعت بها أنوار العقل الانهائي عن الانتقاد، والرضى بالدون، تأكيداً على أن ملكة الاجتهاد ومعايير مكتسبة، غير موروث، وعلى أن العدول عنه عدول عن الحياة نفسها.

وفي أطوار الحركة الشخصية التي شهدتها الاجتهاد كانت التربية العربية الإسلامية تربية إبداع، وكانت في فترات الجمود الفكري جزماً من ثقافة التقليد، وآلية تتصل بواسطتها حلقات الإنشاع

ولئن تزايد عدد الفضاضات التربوية، في هذه المجتمعات، من مدارس وكتاتيب وأرباط وزوايا، فإن نوعية التعليم والتخريج ظلت فيها انعكاساً مباشراً لما سرى إليها من عوامل

التي تهتتا لتصورها وتجسيدها في الزمان والمكان ثم، تقلدنا بحسن استغلال ما نسجل في سياقها من مختلف الفتحاح الحضارية على تجاوزهها إلى ما هو أرقى منها في مدارج الحضارة.

ذلك لأنّ الحداثة أطوار، أو قل إنها أجيال تتوالد بحيث يصح اعتبار أعلى ما بلغت الإنسانية، في كل عصر، من منازل التقدم الحضاري حداثة ذلك العصر، كما يصح اعتبار حداثة اليوم ماضي الغد.

وبين تعاقب الحداثات أن «المجتمع مناط للتجدد والتطور [..] وأن الفكر تاريخي نسبي، مربوط بالزمان والمكان وحركة المجتمع. ماخداثة نسبية، وهي لا تعرف الثبات إذ تصبح مع الأيام من صميم الأصالة نفسها، وتبرز من جديد حاجة المجتمع إلى حداثة جديدة...» (3).

ويكون إسهام كل مجتمع في صياغة الحداثة بما هي صفة ما تراكم من تجارب الإنسانية، وثمرة أحدث ما تملك من أسباب المعرفة، والاكتشاف، والاختراع، والتطور، مرتبطة كلياً بنجاعة التربية التي اختار أن يارسها، ويمدى توسع خدمات التكوين المندرجة في نطاق خططها الملخصة

ويصعد بالتكوين، هنا، كل أشكال التعليم والتدريب والتأهيل والإعداد للحياة العملية التي تتكاثر فيها مختلف الوظائف والأدوار النظرية والتطبيقية على النحو الذي يجعل من كل دور أو حرفة سبيلاً إلى القيام بالوظيفة الاجتماعية العامة ومن ثم إلى الاندماج الاجتماعي بأبعاده الاقتصادية والثقافية والروحية. «وليس ثمة وظيفة اجتماعية، مهما تكن متواضعة أو راقية، إلا وتتطلب أن يكون الفرد قد أعدّ لشغلها إعداداً ملائماً. وما من مهنة يمكن أن تكون العنصر الفاعل فيها صفة نظرية أو مرتجلة...» (4).

فليس التكوين مجرد ترويض مهني، بل هو عمل تربوي متوازن يكون به الإنسان حرّاً الإرادة، سيد مهنته لا عبداً، مشاركاً مشاركة فاعلة في حياة مجتمعه بما هي نظام ثقافي يحوي في صلبه آليات الذود عن طرافته، وآليات الأخذ بكل أسباب التطور الإيجابي

«فليس ثمة أبداً ثقافة جديرة بهذا الاسم إن هي ظلت ثقافة حرة خالصة غريبة عن المهمات الإيجابية في الحياة [..] وينبغي أن يتم تصوّر التربية المهنية تصوراً تبدل فيه نفسها أداة للتحرر الإنساني...» (5) الذي لا ارتقاء بدونه إلى مستوى الروح.

وليس بوسع أي مجتمع أن ينخرط في سيرة التطور الإيجابي الدائب، عن فهم وبصيرة، إن هو لم يسع إلى

التربية والتنمية، أي بين التربية والتقدم إذ أنّ " التنمية الشاملة تعني في جوهرها، وعند التحليل النهائي، تنمية الموارد البشرية [...] ومن هنا كان طبيعياً أن نرى أن الواقع التربوي المقصّر عن مده [...] يصاحبه (ينجم عنه) إلى حد بعيد) واقع اقتصادي واجتماعي مقصّر عن مده " (9).

وفي إيلاء التربية منزلة خاصة، في مخططات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ما يدل على أن استعادة الاستقلال، وحرية اختيار الصيرورة وبنائها كانت في كل واحد من هذه المجتمعات، بداية تأهيل التربية لتتقوى على الاضطلاع برسالتها الحضارية التي يمكن تلخيصها في القول بأنه من قدرها أن تكتب في حاضر كل مجتمع تاريخ غده، وأن توفر له أكثر ما يمكن من أسباب القدرة على الاستجابة لمطالب العصر والنجاح في اختيار المستقبل.

ومن أهم هذه الأسباب تكون الإنسان القادر على الإسهام، بما ينجز ويبدع، في التأثير في العالم بما يجعله، على حدّ تعبير ابن خلدون " خلقاً جديداً ونشأة مستأنفة " ولا يكفي أن يقدم للشاشة مائدة العلوم والمعارف غنية شبيهة (. . .) آيل لا بدّ أن تعمل على أن تحرك المعرفة عندهم بواعث الإبداع والعبء والمشاركة، بدلاً من بواعث القعود والتقلل والاتباع والاستهلاك. والحضارة الحديثة، بأبعادها المختلفة، حضارة قوامها إحياء المبدع، والعقل المجتهد للفتن للمسائل، واللحن الجواب في الرؤى البعيدة والبقاع البكر . . . (10) .

وهذه التربية التي تهدف إلى تهية الأجيال الجديدة للتأثير الإيجابي في العالم بتربية مجتمعاتها، هي تربية التقدم التي حض رواد الإصلاح في للمجتمعات العربية الإسلامية على إرسائها، وبخاصة منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وفي الحرص عليها والتبصير بأوجه أهميتها في توطيد العلم، والإفادة منه، محضاً ومطبّقاً، في محاربة التخلف، والانحطاط في عهد الحضارة ما يبين أن رواد الإصلاح المسلمين أدركوا أنه لا يمكن إنحياز التقدم، وإذكاء روح التجديد والابتكار بتربية جعلت الاجترار محوراً الذي لا تعدوه، والتلقين الذي يبلغ حدّ الترويض أحياناً منهجها الذي لا نعهد عنه.

إنهم نهوا إلى أنه لا يمكن تكوين إنسان جديد بتربية قديمة لا تعنى بالتدريب " على ضروب الحكمة، وقد مقتضيات الزمان، وعلو الهمة، والغيرة على الحق [...] والتلطي من كل ما يخالف المقصد، والإقدام، والحزم وأصالة الرأي، وحب النظام في جميع أحوال الحياة، وعدم معاداة القوانين،

الوهن بحكم ما ساد بين علماء الدين من نزعات " الوقوف عند الأحكام السابقة إما حصراً للإجتهااد في الإمام، وإما عجزاً منهم عن النهوض ببعثاته " (6) وجوّاء الإنشغال، عن قضايا الصيرورة بالترس في الماضي، في سياقات سياسية واجتماعية وثقافية تمثل سمتها الغالبة في التنافس القبلي والخلافات العشوية والمذهبية وضهور الحرس للمستقبلي، وضعف التفكير العلمي، وغياب روح المبادرة، ومحاربة الرأي المخالف، وإنباء السلوك الفردي والضمير الجماعي على الإطاعة الراضخة، لا على الإطاعة الراضية، وعلى القنوع بالمتاح والمألوف خوفاً من تنكب سبيل الألف والعادة، أو قعوداً عن مسامرة المستجدات التي تمكّن من سدّ الحاجات القاسمة من دون أن تنفسي إلى النيل من أصل، أو إلى الإخلال بهداً.

إن بذور الجمود والتخلف اللذين تردت فيهما المجتمعات العربية الإسلامية، كانت مندسة في ثانيا ممارساتها التربوية التي نأت عن النقل، ولكنها لم تقدم على العمل. وكذب ينبغي أن تشارك نتائج تلك الممارسات بحق " تسبب الهرق بين مبادئ الدين وشؤون الدنيا، وتوالى على التسليم أن أن من التكتبات والمحن التي كان من أشدها " غنازلات التار والمقول وغارات الحروب الصليبية، وهجمات الأفرنج على العرب في الأندلس " (7) وتظهر في أوساطهم نزعات الانشقاق والتطرف، وتصبح مجتمعاتهم حبسية أفلاك الاستعمار والتبعية منذ حكم الأتراك العثمانيين الذي شمل جلها خلال أكثر من ثلاثة قرون، من أوائل القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، وإلى قيام حركات التحرر الوطني، في النصف الأول من القرن العشرين.

ومنذ القرن السابع للهجرة وحتى قيام حركات الإصلاح والتحديث التي تأسست على الولاء للهجرة، وأبقت الشعور الوطني، واتخذت من هذا وذاك أهم عوامل الظفر بالاستقلال، كانت التربية قاصرة عن ربط هذه المجتمعات بمجرى الحضارة، وسبيل الصيرورة، وعن فك الحضارة العربية الإسلامية من الركود لعدم القدرة على تغذيتها بالإضافة المعنوية والمادية، وعلى فتح " الشرايين التي كانت تصل بينها وبين الثقافات الأخرى " (8).

وقد أتاحت حركات الإصلاح والتحديث التي جسدت أهمية الفكر التنويري في إحداث التحولات الهيكلية في تلك المجتمعات، في تعميق وعي الحاجة إلى إحكام الوصل بين

تأسيس الجمعية الخلدونية سنة 1896 نتيجة "الشعور بفسيس الحاجة إلي إلمام تلامذة الجامع الأعظم بما يحتاج إليه أهل ذلك العصر من العلوم الفكرية الخارجة عن العلوم الأصلية والعلوم الآلية للشرعية الإسلامية واللغة العربية" (16).

وقد كانت مبادرات الإصلاح التربوي في تونس محلّ ترحيب الصحافة الوطنية الناشئة ممثلة في صحيفة "الرائد" الصادرة في شهر جويلية من سنة 1860 وجريدة "الحاضرة" التي تأسست في شهر أوت 1888، كما كانت محلّ تشجيع المتصيرين للدعوة الإصلاحية، بمن "انجذبت أنظارهم إلى المبدأ الذي قامت عليه أسس [هذه] الدعوة، من عهد قيادو (1815- 1871) وهو إدخال لغات العلوم الكونية على الثقافة الإسلامية [ورأوا] أنّ ما وقع في مصر من إدخال تلك العلوم في مناهج تعليم الأزهر الشريف، يسعى من الشيخ محمد عبده (1849- 1905)، كان مثالا جديرا بالاعتقاد" (17).

لقد كان الشيخ محمد عبده شديد الإيمان بأنه لا منجاة للبلاد الإسلامية من التخلف بما يشعل من جهل وفقر، ومرض، ونسبة، بغير تربية (18) التي أسهم إسهام حليل القدر في إصلاحها بالاعتقاد خفاتي الدين الفاطمة، ومرعاة مقتضيات التحديث الذي قام به غيره ممن ظنوا أنّ كل تحديث تقرب.

وعلى هذا الرأي انمعد إجماع غيره من العلماء المجتهدين وسائر رجال الإصلاح في تونس ومصر، وفي غيرهما من البلدان الحرة والإسلامية.

وقام الشراء المستنيرون بدور بالغ الأهمية في التصير بتلك حياجة المسلمين، في عصر التشفد العلمي والتكنولوجي، إلى استيعاب العلوم والتحكم في مختلف تطبيقاتها لينجحوا في تدارك ما فاتهم، وينخرطوا، من جديد، في عهد العطاء الحضاري، ويصبحوا، كما كان أولاهم، مبدعين، يفتون تجارب الإنسانية، ويترون سبيلها إلى أفضل المصائر.

فمن شعراء تونس قال محمود قيادو منها إلى وجوب السعي إلى القبض على ناصية العلم:

"فمن علم الأشياء، وفى حقوقها

ودان له قيميا يحاول خصمه

لذاك ترى مُلك الفرج مؤثلا

بعلم على الأيام يتدبّ

فمن لم يجسّ غيراً أروبا وملكها

ولم يتغلغل في المصانع فهمه

والعمل [...] والتباعد [...] عن الجمود والكسل، وسوء الاعتقاد والأمور الوهمية..." (11).

وبالنظر في طبيعة ما عرضوا من مختلف الرؤى المتعلّقة بإصلاح التعليم، يتضح أنّ قوام التربية التي نادوا بها، وحشوا عليها هو التكامل المحكم بين علوم المقاصد وعلوم الوسائل بحيث تكون الأجيال الجديدة التي تحتاج إليها المجتمعات الحرة الإسلامية متجلدة في محيطها الحضاري، متمسكة بقيمتها الروحية والحضارية، وتوافقة في نفس الوقت، إلى التقدم الذي يتم بحسبه بالعلم والعمل.

وقد صير غير الدين التونسي (1822- 1890) في مقدمة كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" عن حاجة المجتمعات الحرة الإسلامية "الفقيرة حقا ومعنى" كما قال أحمد ابن أبي الضياف متحدثا عن تونس في عصره، إلى امتلاك "الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من النعمة والسلطة الدنيوية" (12). ويكون ذلك، بلا شك، بالتعليم، والتربية، أي "بتمهيد طرق العلوم والفنون، وتسهيل أسباب استحصانها." (13) لذلك مآدر

إلى تأسيس المدرسة الصادقية سنة 1875 باسمها النقابة الزيتونية على أساس من التوفيق بين الرأى للهيولى والحرصا على الأخذ بأسباب النمو والرفق، فأدريج في برامجها، زيادة على اللغة العربية، ومبادئ الإسلام الخفيف وقيمه السمحة، وتاريخ الحضارة الإسلامية، بعض اللغات الأجنبية، وجملة من المواد المتصلة بالعلوم الكونية التي يراد بها نشر المعرفة العلمية في بعديها النظري والتطبيقي، تيسيرا لسد حاجات المجتمع، في جميع الميادين ولتحقيق "المصالح المناسبة للوقت والحال" (14) وإيماناً بأن الإسلام يحض على طلب التقدم، والسعي إلى امتلاك مستلزماته، ولا يعارض البتة "التنظيمات [...] المقوية لأسباب التمدن ونحو العمران" (15) وبأن من طلب علوم العرب وازدري سائر العلوم كمن ليس في يده الطعام سوى الملح، ويظن أنه ليس هناك أفضل منه" كما قال ابن حزم.

وفي صميم العمل الإصلاحي الذي اشتهر به غير الدين التونسي، صاحب أول مشروع حديث في البلاد الحرة والإسلامية، تنزل الجهود التي بذلها من أجل إصلاح التعليم بجامع الزيتونة المعمور، وفق الأمر الصادر سنة 1876، والمتشتمل على 67 فصلا.

وتنزل كذلك ما كان للمتأثرين بأرائه ومواقفه من المبادرات التربوية الرائدة، كما هو الشأن، مثلا، بالنسبة إلى

الدعوة إلى إيلاء تعليم العلوم العناية التي هو بها حقيق، والتي كان تخلف المسلمين عن ركب الحضارة من مسببات غيابها على مدى قرون عدة.

ويمكن القول بأن دور الشعر العربي، وبخاصة منه المعاصر والحديث، في التنبيه إلى مظاهر القصور في العمل التربوي، وإلى مقتضيات إخصاب هذا العمل لم يدرس بعد على النحو الذي يتيح تجلّية ما يجمع الشعراء، من مختلف البلدان والأجيال والمدارس الفنية، من شديد الكلف والتقدم الذي راوا في العلم، بأوسع معانيه، سبيل الأقوم التي ضلّها المسلمون بتناسي ما خصّ به الإسلام العقل من منزلة متميزة، باعتباره قوة يستقيم بها الإدراك والفهم والتصور، ويحصل الرشد الذي هو التحكم في الهوى إذ "من خصائص العقل أنه يتأمل فيما يدركه ويقبله على وجوهه ويستخرج منه بواطنه، وأسراؤه، ويبني عليها نتائجها وأحكامه، وهذه الخصائص في جعلتها تجمعها قدرة الحكم وتصل بها قدرة الحكمة". (19).

ويتكبر كل من قدرة الحكم وقدرة الحكمة تكون التربية الجديدة التي تأخذ حاجات المجتمعات العربية الإسلامية إليها قد أعادت للعقل سلطانها، وربطته بسلطان الفضيلة، وكونت «بصيرة أخلاقية تركز على الفعالة العقلية والوجدانية بحيث يختار الفرد المسلم أخلاقياته في الحياة العملية في ضوء معايير العمل الأخلاقي في الإسلام ومثله العليا وقيمه» (20).

وهذه البصيرة الأخلاقية هي قوام إنسانية التقدم وبدونها يمكن أن تستعمل الإمكانات العلمية في التخريب والتدمير، بدل أن توجه إلى الإنماء والتعمير.

ويجدر التأكيد على أن هذه التربية الجديدة التي تكاملت أنظار المصلحين ورسور الفكر التنويري من أجل الحث عليها، والتي تهدف إلى تحقيق التقدم الشامل المتوازن لا تنحصر في التعليم النظامي بل تتعداه إلى المراس المجتمعي الأعم الذي يشمل الفكر الديني وسائر مكونات الثقافة، كما يشمل ما يسمى بالمدسة الموازية وكل أوجه التفكير التحسي المتمثل في مخططات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وكل ضروب الفعل الإعلامي، وأوجه التفاعل بين قوى المجتمع، والتعامل مع ما يجري في العالم.

ولهذا، ينبغي أن تكون رؤى التحديث والتقدم، ومواقف الشغف بالعلم والاخلاص في طلبه وروءه إلى عمل نافع قدرا مشتركا بين الناس، لا تقصرا على فئة منهم دون أخرى. والقول بأن الخدمات التي تسديها تربية التقدم يجب أن تكون أعدل الأشياء قسمة بينهم، يعني، بلا ريب، أن

فذاك في كين البلاءه داجن
وفي مضجع العادات يليه حكمه

وقال الباجي المسعودي (1811-1880) بمناسبة إنشاء المدرسة الصادقية:

هبوا بني الخضره وانتبهوا الى

ما هو في الدارين اربح منجرا

وخلدوا المعارف والعلوم بقوة
تسيكم يقرأط والإسكندرا

ومن شعر صالح السويسي الفيرواني (1878-1941) الذي كان، "لسان الإحساس القومي"، كما قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، قوله الذي خاطب به بني وطنه، في تساؤل مازجه التعجب، كي "تستغزهم حمية العلم" حسب تعبير علي بوشوشة (18590-1917):

يا أهل تونس قومي ما لكم غربا

عن موطن العلم أن يهملكم أدا

هيا املوا من علوم العصر حافظة

فبالعلوم يتال المرء ما طلبا...

وقال أمير الشعراء أحمد شوقي (1868-1932) مخاطبا الشباب في مصر، وفي غيورها من أنحاء العالم الإسلامي:

«النوع النبوغ حتى تنصوا»

راية العلم كالللال وأسنى...

ومي العسراق، قال الرصافي (1877-1945) داعيا المسلمين إلى العمل في سبيل التقدم بواسطة العلم:

«يقولون في الاسلام ظلما بأنه

يصدّ ذويه عن طريق التقدم

فإن كان ذا حقا فكيف تقدمت

أرائله في عهدا المتقدم؟

وإن كان ذنب المسلم اليوم جهله

فماذا على الاسلام من جهل مسلم؟

هل العلم في الاسلام إلا فريضة

وهل أمة سادت بغير التعلم...

ولا تعدو هذه العيّنات أن تكون غيّضا من فيض. فملونة الشعر العربي الحديث تشمل ما يعسر حصره من مظاهر

الوجود وإكسير العالم فإنهم يكونون قد ظفروا بسبيل التقدم المرجى، وبمفتاح الصيرورة التي يصبون إليها، أي بالتربية القويمة الناجمة التي يكونون بها أعمق إدراك لحقائق دينهم وأقوى على فهم شؤون دينهم، وعلى رفع التحديات المتعاطفة باستمرار.

وفي خيارات الإصلاح التربوي الذي يجري تطبيقه في تونس، وفي غاياته التكملة، ما يؤكد عزم واحد من المجتمعات العربية الإسلامية على إرساء مدرسة الغذاء بعية إنجاز التقدم وأخذ مصيره بيده «في عالم لا تحرر فيه من التحلف والتبعية إلا بتربية رشيدة» (21) يجدد بها ما كان للمسلمين، في عهد ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، من عزة، ومنعة واقتدار على تحقيق التقدم، وتوجيه مسيرة الإنسانية نحو الغد الأفضل.

صيرورة المجتمع لا تكون أفضل من حاصره إلا متى شارك الجميع في تصورها ونحتها، لانها صيرورة مشتركة تنشأ عن التطلع الجماعي الى وجود أفضل. ومن ذلك التطلع الذي تصبح به الآمال العريضة وقائع ماثلة يبرز التقدم، وبه يكون تاريخ الإنسان إبداعاً موصولاً.

ومن أشد ما يحتاج إليه المسلمون اليوم فتح كل سبيل المشاركة في تحقيق مشاريع النمو والرفق أمام المرأة وتمكينها من الانتفاع الكامل بخدمات التربية والتكوين، ويرد الاعتبار لدورها في تيسير الارتقاء بالمجتمع الإنساني.

وإذا ما أولوا تربية البنت ما تستحق من عناية، ونجحوا في تصميم خدمات التربية والتكوين، تطبيقاً لمبدأ ديمقراطية التربية، وفي تجويدها بتكوين المكوّنات المربين الذين يعون طبيعة رسالتهم الحضارية وإنهاء الفكر النقدي، وبتزكية الحس الخلقي وإشاعة روح الوسطية والتسامح التي هي رحيق

المواش

- (1) د. صبحي الصالح-الإسلام ومستقبل الحضارة، بيروت، دار الثقوى، ط 2-1990 من 37.
- (2) جورج باستيد-العلمية: سرائرها وبقيتها، ترجمة عادل العوا، جامعة دمشق، 1963، ص 250، 241.
- (3) علي الشابي- المسلمون والحداثة في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية- العلم في الإسلام، تونس كاتبة الدولة للشؤون الدينية، 1991، ص 12.
- (4) رويبه أوير- تربية العامة، ترجمة عبد الله عبد الدائم، بيروت، دار العلم للملايين، ط 4، 1979، ص 466.
- (5) نفس المصدر، ص 463-464.
- (6) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - استراتيجية تطوير التربية العربية، 1979، ص 70.
- (7) نفس المصدر، ص 68.
- (8) نفس المصدر، ص 69.
- (9) عبد الله عبد الدائم- التربية والعمل العربي المشترك، بيروت، دار العلم للملايين، 1988، ص 109.
- (10) نفس المصدر، ص 39.
- (11) محمد الطاهر ابن عاشور- أليس الصبح قريب، تونس، الشركة التونسية لنقود الرسم، ط 2، ص 125.
- (12) حير الدين التونسي- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تمهيد وتحقيق المنصف الشوقي، تونس، بيت الحكمة، 1990، ص 123.
- (13) نفس المصدر، ص 211.
- (14) نفس المصدر، ص 134.
- (15) نفس المصدر، ص 186.
- (16) محمد الطاهر ابن عاشور- أليس الصبح قريب، ص 101.
- (17) محمد الطاهر ابن عاشور - الحركة الأدبية والعلمية في تونس، تونس، الدار التونسية للنشر، ط 3، 1983، ص 69.
- (18) راجع: محمد عبد المنعم غناتي-الإسلام والحضارة الإنسانية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973، ص 202.
- (19) الفكر التربوي العربي الإسلامي، الأصول والمبادئ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987، ص 394.
- (20) نفس المصدر، ص 445.
- (21) من خطاب سيادة الرئيس زين العابدين بن علي، قرطاج، 8 جويلية 1988.

نظرية التطور لدى العلماء المسلمين

عطف بوعزيز عزونة *

الذي تلمذ هو نفسه على Platon الذي كان تلميذ سقراط، ثم ترك تلميذا له Théophraste (370-287 ق.م). ثم يدكرون الشاعسر الروماني Lucrèce (98-55 ق.م) (2). بعد ذلك يقفزون قفزة ليست بالفصيرة إلى العصر النهضة الأروسة، سداد Leonardo de Vinci (1452-1519م) إذ يسموه 'أقصى عهد النهضة' "Suprême Fleuron de la renaissance" (3) مورا Ray (1627-1705)، Linné (1707-1778)، Buffon (1749) ثم بعد ذلك إلى Lamarck (1809-1859)، Wallace و Darwin (1859).

مقدسي الأوسون عصور انحطاطهم في القرون الوسطى المصادمة للنهضة الإسلامية، والتي كانوا يعرضون فيها بشدة، خاصة الذين منهم أفكار أرسطو الذي كان وقتها متنى من طرف المسلمين إذ قاموا بترجمته وتحليله وتدعيم أفكاره وتطويرها.

لقد فندت Sigrid Hunke (1963) (4) ما ذهب إليه الغرب وذكرت ما من الكتب التي أبقدها العرب عديد المرات من التلف لم يحتفظوا بها مثل تحف محبة من الغبار والقصور، بل ترجموها إلى لغتهم التي كانت في ذلك العصر اللغة اعية الأولى التي تمكن أغلب الناس من معرفتها وإخراجها من النسيان.

إذن، حتى لو فرضنا أن المسلمين عامة والعرب خاصة لم يؤثر في علوم من سقوهم وعلوم من لحقوا بهم فإنا لا يمكننا إنكار أنهم قاموا على الأقل بدورين هامين جدا، أولا انقاذ المراجع اليونانية وعبر اليونانية مما سقطها من التلف وثانيا ترجمتها إلى اللغة الأكثر انتشارا في ذلك العصر.

وللتأكيد بالمرهان على ذلك تقول Hunke (5) من 'بين المناهل الفكرية التي كان امراطور صقلية وإيطاليا وألمانيا في أوائل القرن الثالث عشر' 'Frédéric II' يبحث في طيلة 56 سنة إنما كانت المناهل التي خرجت من إسبانيا (الاندلس آنذاك) وانتشرت في كامل أوروبا التي كانت تظر الى الزحف الفكري بكن حمل 'إن كتاب الخيوانات لابن مينا والتحاليل الملهة للفيلسوف والطبيب والقاضي الأندلسي ابن



1- مقدمة

"إن الدراسة التحليلية للعلوم الحديثة... منذ القرن التاسع عشر على الأخص طمست طمسا يكاد يكون تاما معرفة (للمسلمين) ووحدة النظام الطبيعي وتربط بعضه ببعض ('أي التطور') (1) إذ أنهم يبدون تاريخ هذه العلوم من اليونان بدءا بـ Anaximandre (610-546 ق.م) - مسرورا - Heraclite d'Ephèse (540-480 ق.م)، Empédocle (483-423 ق.م)، Anaxagore (50-428 ق.م)، Démocrit (46-370 ق.م)، Hippocrate (460-377 ق.م) حتى يصلوا إلى أرسطو الشهير (348-322 ق.م)

والسايح ليس كله سمك وإن كان مناسباً للسماك (السمكة، الكلب، التمساح، الضفدع... (7)
كان الجاحظ يسمّر ويفسّم الحيوانات بدقة متناهية. ثم إنه كان يتحرّج في أخذها من الترجمات التي وصلته (خاصة كتاب أرسطو عن الحيوان) فهو يقول "الترجمات تنقص المعنى أو تغيّره لذلك لا يمكن أخذها مسلّمة بل يجب فحصها والتريث فيها" (8). وكان ينقد أيضاً. أمثلة ذلك عديدة

- الناس يزعمون أن الرسول محمد وعيسى بن مريم ولدا مختونين، "على أنه من لدن إبراهيم وهاجر إلى يومنا هذا لم يولد صبي مختون قط". إذ يجب الرجوع إلى الرواية الصحيحة. (9)

- وفي نقد أرسطو هذه الحكاية :

"لم نجعل لما يسكن الملح والعذوبة والانهار والأودية والمتنقع والمياه الجارية من السمك وما يخالف السمك بما يعيش مع السمك بلنا مجرداً لا شيء... لم يكن الشاهد عليه إلا أخبار البحرين وهم قوم لا يعدّون القول... وكلما كان أكبر أظهرت كآته به أشدّ عجباً مع عبارة غثّة... ولقد أكثر من هذا الساب أرسطو بطليس ولم أجده في كتابه وقد قلت لأحد البحريين زعم أرسطاطاليس أن السمكة لا تبلغ الطعام أبداً إلا زعمه شيء من ماء من سعة المدخل وشربه النفس فكان من جوابه أن قال لي لا يعلم هذا إلا من كان سمكة أو أخبرته به سمكة" (10)

- "زعم صاحب المتنق (وهذا الاسم يطلقه الجاحظ على أرسطو) إن بالحيثية حيات لها أجنة" (11).
إن هذا لعمري أكبر دليل على أن العرب والجاحظ خاصة لم يتقلدوا عن أرسطو واليونان نقلاً آلياً بل حلّلوا ونقدوا وآثروا بالجديد أيضاً.

لم يكتف الجاحظ بتقسيم الحيوان وربط بعضه ببعض بل حلل أيضاً عدّة جوانب تدخل في فكرة التطور والارتقاء وستبيها ثم نعود لها في الأبان.

أ- مبدأ الإجمال أو التلخيص : "Récapitulation"

ب- وحدة الكائنات الطبيعية

ج- هجرة الطيور والسمك

د- الصلابة وما يتطلبه التكوين من زمن طويل

هـ- التطور المقرون : "Coévolution"

و- التأقلم : "Adaptation"

ز- السلوك الحيواني : "Comportement"

ح- تأثير الجغرافيا على انتشار الحيوانات

رشد حول أرسطو لم تقبل من طرف المسيحيين في ذلك الوقت لأنها تتعارض حسب تفكيرهم مع معتقداتهم. فأرسطو لو لم يحافظ عليه المسلمون من أمثال ابن رشد ولو لم يجد أمثال "Frederic II" محباً لعلوم ابن رشد ومترجماً لها وناشراً في كامل أوروبا لما ذكر في هذا العصر الحديث.

وخلاصة القول، إن العلماء المسلمين لعبوا دوراً كبيراً في تحليل الطبيعة بكل كائناتها النامية وغير النامية وفي تفسير وحدة الكون وارتباط حلقاته بعضها ببعض. وهذا هو موضوع هذه الدراسة : ذكر العلماء المسلمين الذين تطرّقوا إلى فكرة التطور أو النشوء والارتقاء كما يستوثقها هم، النظر في النصوص التي تفسّر هذا الموضوع وتحليل هذه النصوص مع ذكر تطورها عند المسلمين ذاتهم .

II - قائمة تاريخية في العلماء الذين درسوا أو نحّوا إلى فكرة الارتقاء والأفكار التي طرحوها :

يكتنا تسمية هؤلاء العلماء ، كما يقول الطائي (6) " بالارتقائيين " إذا ما اعتمدنا على تعريف "André Noiray للارتقائية : "الارتقائية" (Evolutionnisme) ، صيرورة عامة جداً، هذا العطف يطلق على كلّ منظومة فكرية، وعلى كلّ فلسفة تركّز أن تحليلها وتأويلها للواقع على فكرة الارتقاء (Evolution) . . . ومهما كانت الخلافات النظرية بين هؤلاء الفلاسفة فإنه يمكن أن نعتبر أن قضيتهم المشتركة كانت تهدف إلى إثبات التواصل من المادة إلى الحياة ومن الحياة إلى الضمير وإلى الفكر وذلك عن طريق متصوّر الارتقاء " .

سنعطي جدولاً لهؤلاء الارتقائيين مع أهم الأفكار الارتقائية التي تعرضوها لها ثم نعود لتفسيرها في الفصل الموالي مع نبذة من أقوالهم .

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (776-868) كتاب الحيوان .

هو أرك من قسّم العالم بما فيه من أجسام إلى قسمين : جماد ونام، وهو يفضل القول "نام" لأن الجماد يمكن أن يدلّ على الموت. ويقسّم الثاني إلى قسمين : حيوان ونبات والحيوان إلى أربعة أقسام : من هو يمشي، ومن هو يطير، ومن هو يسبح ومن هو ينساح .

والنوع الثاني الذي يمشي على أربعة أقسام : ناس وبهائم، وسباع وحشرات والطيور يقسّم إلى سبع وبهيمة وهمج (الصغيرة) .

تأثر شديد الشأئ بأرسطو . الفكرة الجسديلة لابن رشد هي **التغير اللامتناهي للكائنات** غير محدد بزمن بداية وزمن نهاية . كما ينهب أبعد من هذا الأمر الذي جعل الغرب يكترونه، فيعلن أن الخلق لا يكون من عدم وكل شيء جديد ينبع من جديد قبله .

(6) زكرياء القزويني (1203-1283) "عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات"

هذا العالم العراقي الأصل يخص ما جاء به أرسطو والجاحظ وابن سينا والبيروني وربما الفكرة الجسديلة الوحيدة التي تقدم بها هي قوله بأن **الأجسام متولدة من الأمهات** أي العناصر القديمة التي لا يمكن أن تحلل (الماء والتراب والهواء والنار) . وهذا يلصق إلى ما ذهب إليه ابن رشد من استحالة الخلق من عدم . وكلمة "متولدة" لها دلالة كبيرة .

(7) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة كتبها من 1375 إلى 1379

هذا العلامة التونسي واضح "علم الاجتماع" فسر أيضا نظرية النشوء والارتقاء وذكر ما ذكره سابقون ، إلا أنه أتى بأفكار جديدة هي :

أ- **التجديد الخلقي** إلى التحول من مرتبة إلى مرتبة
ب- **تعدد أنواع الكائنات** نتيجة هذا التحول
ج- **ضراع الإنسان** مع المحيط الطبيعي وتأثير المناخ في البشر

وهذه الفكرة الأخيرة مهمة جداً لأن ابن خلدون لا يؤمن بوجود سلالات بشرية خسيسة وسلالات أخرى راقية، الأمر الذي فعله الغرب ولم يزلوا إلى يومنا هذا رغم تقدم العلم وتقديم البرهان على أن كلمة "سلالة" لم تعد صالحة .

وإذا قارنا هذه النظرية بما كان يرى Darwin في النوع البشري فإننا نجد أن ابن خلدون مقدم عليه لأن داروين يؤمن بتأثير الطبيعة على البشر ورغم ذلك يعتقد أن هذا التأثير لا يمكن إلا إذا كان البشر متحضرين (12) .

III- بعض ما قاله هؤلاء العلماء وتحليله ومناقشته

(1) ما قيل في مبدأ الاجمال

* الجاحظ (13) : "ولو علمت أن الإنسان... إنما سمّوه العالم الصغير سليل العالم الكبير لما وجدوا فيه من جميع أشكال ما في العالم الكبير ."

* والإرتقاويون الآخرون يذهبون نفس المذهب على أن مسكويه ينهب حتى القول "وكانه مختصر من الجميع

(2) إخوان الصفاء وخلان الوفاء : القرن العاشر ميلادي في الرسائل

هم جماعة سريّة، موطنهم البصرة وبقضاء، من أبرز علماء الحضارة العربية في القرن العاشر ميلادي . لقد استفادوا من الفلسفات اليونانية وتركوا ثورة علمية قيّمة . لقد اهتموا في جملة ما اهتموا به بفكرة الارتقاء إذ أننا نجد هذه الفكرة في عديد فصول رسائلهم فقد ذكروا :

- أ- التغيرات الجيولوجية
- ب- وحدة الكائنات وتركيبها وتسلسلها
- ج- ترتيب ظهور الكائنات الحية في الزمان
- د- تأثير الجغرافيا على انتشار النبات
- هـ- الوظيفة التي تخلق العضو
- (3) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (973-1048)
- (1) (الأثار الباقية من القرون الخالية)
- (2) (تاريخ الهند)

عالم أصله إيراني درس جلّ العلوم . وهو أكثر من كتب في التغيرات الجيولوجية ففرض لـ :

- أ- التدرج في التغيرات الجيولوجية في **تعدد طويلة**
- ب- **الانقلابات الكبرى** التي حدثت للأرض
- ج- إمكانية استعمال الصخور كوثيقة للتاريخ الجيولوجي

- د- **المتحجرات (Fossiles)**
- (4) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (936 - 1030)
- (1) (الفوز الأصغر)
- (2) (تهذيب الأخلاق وتطوير الاعراق)

هذا المفكر والفيلسوف العربي تطرق إلى نظرية التطور وذهب نفس مذهب إخوان الصفاء بعد أرسطو . لقد فسر تسلسل الكائنات تفسيراً ضافياً مع بعض الفروق . ذكر أيضاً فكرة الاستنشاح القديمة قدم الأرض . إذا يمكن تلخيص ما تعرض له في الفوز الأصغر وفصره في تهذيب الأخلاق في :

- أ- وحدة الكون وتركيبه وتسلسله
- ب- ترتيب ظهور الكائنات في الزمان
- ج- الوظيفة التي تخلق العضو
- د- فكرة استنشاح الأرواح أما الصور فتعتبر
- هـ- فكرة التغير التدريجي للحيوان المتوي حتى يأخذ شكله النهائي :

Epigenèse : شكله النهائي .

(5) أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد (1126-1198) اشتهر باسم Averroës عند الغرب . هذا الفيلسوف

النبات... فإتينا أولك أفق الحيوان الحيوان وهي أدون مراته... وذلك أن أولك ما يرتقي إليه النبات من مرتلته الأخيرة... هو أن يتقلع من الأرض... ويحصل له من التعرف بالحركة الاختيارية وهذه الرتبة الأولى من الحيوانية ضعيفة لضعف أثر الحس فيها* (حس اللمس فقط وهي الحزنون والصدف) ثم يرتقي عن هذه الرتبة... حتى يعبر له حسان* (اللدود والفراش) ثم أربع حواس (الخلد والتحمل...) ثم خمس حواس (البهائم والطيور) وهذه أيضا متفاوتة المراتب حتى تصل إلى رتبة ما قبل الإنسان وهي مرتبة القرد... ثم في الإنسان مراتب، المرتبة الأولى قريبة من البهيمة وهي في أقصى المسمورة من الأرض وفي أطرافها بين الشمال والجنوب كأواخر الزرع والترك فهؤلاء ليس بينهم وبين الرتبة الأخيرة من البهائم التي ذكرناها كبير فرق... صاروا غير صالحين لغير العبودية والاستخدام فيما نستخدم فيه البهائم* وفي وسط المسمورة هم الناس الأذكاء. (18).

يقول أيضا في مراتب الحيوانات: * الحيوانات التي تهتدي إلى الإلهاد وطوبى النسل وحفظ الولد وترتيبه كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتهتدي فإنه أفضل، ثم الحيوان الذي يقبل الأدب ثم الحيوان الذي يحاكي الإنسان ويتشبه به كالقرد (19).

رى أيضا الجاحظ كيف يشبه القرد بالإنسان تشبيها دقيقا ويقول:

... ترى ذلك في طرفه وتغميض عينه وفي ضحكه وفي حكايته وفي كفه وفي أصابعه وفي رفعها ووضعها وكيف يتناول بها وكيف يجهر اللقمة إلى فيه وكيف يسكر الجوز ويستخرج لبه... وأنه من بين جميع الحيوان إذا سقط في الماء عرق مثل الإنسان ومع اجتماع أسباب المعرفة فيه يفرق إلا إن اكتسب معرفة السباحة... وليس يصير القرد بذلك المقدار من المقاربة إلى أن يخرج من بعض حدود القرد إلى حدود الإنسان*. إنها فكرة متطورة جدا (20).

أما ابن خلدون في مقدمته فيذكر ترتيب الكائنات على نفس المنهج الذي اتبعه فيه إخوان الصفا ومسكويه والقرظوني أي أن:

(1) عالم العناصر للمشاهدة... تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض وكل واحد منها مستعد أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا*.

(2) عالم التكوين... ابتداء من المعادن ثم النباتات ثم الحيوان على هيئة بدئية من التدرج آخر أفق المعادن متصل

ومؤلف الكل* (14). وهذا هو لعمرى مبدأ الاجمال أو الاختصار* الذي يعتمد عليه المحثون خصوصا من يدرسون علم التشريح المقارن.

(2) ما قيل في وحدة الكون والكائنات

كل الارتقائين المسلمين ذكروا وحدة الكون:

* القرظوني مثلا يقول: * العناصر هي الأصل لأنها أصل المولدات أي المعادن والنبات والحيوان وتسمى أيضا أركانها وهي من الأعلى إلى الأسفل، النار والهواء، والماء، والشراب، وهذه الأركان تتقلب بعضها إلى بعض صعودا ونزولا* (15).

* هذا الكلام نجد ما يقاربه عند الجاحظ، إخوان الصفا وابن خلدون، أما مسكويه فيفسره أكثر (16) الكل* (أي الموجودات) أرواح... ذو أجزاء مختلفة... فأما تقسيم أجزاء هذا الكل فإنه بالقسمه الأولى ينقسم إلى قسمين، إلى عالم الكون والفساد وهو عالمنا، وإلى عالم الذي لا كون فيه ولا فساد وهو السماء والأفلاك لما فيها من كواكب*. ويقول أيضا (17) * وعندما تتأحد الموجودات وتتصل أولها بأخرها وهو الذي يسمى دائرة الوجود... وتكون الوجودات هي المتأحدة التي جعلت الكثرة وحدة*. هذه الجملة الأخيرة نجد نفسها في أفكار التطوريين الحاليين.

(3) ما قيل في تقسيم الكائنات

ذكرنا بعضها منه في تقسيم الحيوانات للجاحظ وكل الارتقائين بما فيهم ابن سينا وجابر بن حيان... قسموا النباتات والحيوانات والمعادن تقسيما دقيقا منطقيا خاصة أن هذا التقسيم لم يتم لأغراض علمية بحث بل تم استغلال ذلك لأسباب طيبة وصيدانية وتجارية... وهذا التقسيم هو الذي دلهم إلى ترتيب الكائنات ارتقائيا.

(4) ما قيل في التطور أو النشوء والارتقاء

إخوان الصفا والقرظوني ومسكويه قالوا نفس الفكرة بطرف مختلفة مستقل ما قاله مسكويه لأنه دقيق في تفسيره أكثر من إخوان الصفا: * فأما اتصال الموجودات التي يقول إن الحكمة سارية فيها... حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر فصار كالكلك الواحد الذي ينظم خزا كثيرة على تأليف صحيح وحتى جاء من الجميع عقد واحد*.

إن أول أثر ظهر في عالمنا هذا... بعد امتزاج العناصر الأولى إثر حركة النفس في النبات وذلك أنه تميز عن الجماد بالحركة والاختلاء - وللنبات مراتب مختلفة لا تحصى إلا أننا نقسمه إلى ثلاث مراتب... الرتبة الأخيرة من

وتراها في رأس الشيخ الأبيض الشعر بيضاء و... في لون الجمل الأورق ورواه (27).

- عدد بيض الحيوانات مرتبطة بطبيعة هذه الحيوانات :
فالتى تبيض الكثير من البيض... السمك ثم الحراد ثم العقارب ثم الضفاد لأن السمك لا ترق ولا تنم ولا تحضن ولا ترضع فحين كان ذلك كذلك كثّر الله ذرها وعدد نسلها فكان ذلك على خلاف شأن الحمام... فلما جعله الله يرق ويحضن ويحتاج إلى ما يخلو به ولده... وفيه عليها وهن شديد ولذلك لا يرحل إذا كان زائفاً فلما كان ذلك كذلك لم يحمل عليها أكثر من فرخين ويضتين ولما كانت الذباجة تحضن ولا ترق وهي تأكل الحب وكل ما دب ودرج زاد الله في بيضها وعدد فرايجها... وصار ما يسلم كثيراً غير متجاوز للقرن* و الحراد والسمك لا حضن ولا رق ولا رضاع... عليهن فحين جعل الفراخ كثيرة العدد وكثرت الأمهات والآباء عاجزة عنها لم يجعلها محتاجة إلى الأمهات والآباء (28).

في هذه السطور نرى عظمة الجاحظ رغم أنه لم يسم الألفية بـ *الاجنود* إلا أنه لاحظ أن هناك ارتباطاً ويمكننا استنتاج الانتقاء الطبيعي (*La sélection naturelle*) في هذه الفقرات.

وفي هذا المنحصر أطلق لى مسكو به أراد أيضاً أن يصرّح عن تأثير الطبيعة بهذه الفقرة "فكما أن الطبيعة المدبرة للأجسام ربما شوّقت إلى ما ليس بتمام الجسم الطبيعي لعزل تحدّث به وأقّنت تطرأ عليه... فما لا يكتمل طبيعة الجسد بل بهسمة ويفسد" (29) كما يبيّن ويقول الكائنات تتكون عشوائياً والطبيعة تنقي الصالح منها". وهذه فكرة داروين.

كما أنّنا لاحظنا تحدّث الجاحظ عن السلوك عند الحيوانات قال: "إن جوارح الطير تتخذ أكلها في عرض الجبال كان الجبل عموداً ظل تحرك الفرخ إذا طلب الطعام وقد أبّل عليه أبواه أو أحدهما وزاد في حركته شيئاً من موضع مجتمه لهوى من رأس الجبل إلى الخسيس وهو يعرف مع صفوه وضغفه وقلة تحجيره أن الصواب في ترك الحركة" (30).

وقال أيضاً: "لفهد إذا سمن عرف أنه مطلوب وأن حركته قد نقلت فهو يخفي ضمه سجدته حتى يقضي ذلك الزمان... ويعلم أن راحته بدهن شبيهة إلى الأسد" و "الأبل يتصل قرنه في كل عام... فإذا كان ذلك الزمان استخفى وهرب وكنم فإذا شبّ قرنه عرصه للريح والشمس في الموضع الممتنع ولا يظهر حتى يصبب قرنه ويصير سلاحاً يتنعم به" (31).

إن دراسة السلوك عند الحيوانات -التي تندرج أو تدعّم

بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا يذله وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان مثل الخنازير والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة الدّمس فقط (21)-(22).

لكنّه لا يقف عند هذا الحدّ لأن في هذه الأفكار الارتقائية التي سبقته لا نرى تغيرات الكائنات بعضها إلى بعض فهي "نظرية تثنائية" دافع عنها أول من دافع أرسطو. أجل إن ابن خلدون تقدّم بفكرتين هامتين جداً في نظرية التطور هما فكرة إمكانية تحوّل الكائنات بعضها إلى بعض وهذه الفكرة دافع عنها داروين وفكرة تأثير الطبيعة على الإنسان مثل تأثيرها على الحيوان، فبتأقلم معها وهذه لعمرى هي الانتقاء الطبيعي.

(3) كما قال في إمكانية تحوّل الكائنات وهو يحاول تفسير معنى اتصال المراتب بعضها ببعض: "ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعدّ بالاستعداد (الغريب). (وفي نصّ الطالب الكلمة هي الطبيعي (23) أن يصير أول أفق الذي بعده".

ويقول أيضاً: "المخلوقات كلّها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأجزاء بالأجزاء واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنهي عهده بعد". فكلية الاستحالة أو التحوّل والضرورة التي ذكرها أيضاً عبد الله شريط (24) لم يستعملها أحد قبل ابن خلدون على عكس ما ذهب إليه الدكتور محمود اسماعيل (25) من أن ابن خلدون قد نغل أو سرق نظرية إخوان الصفا.

ثم إن ابن خلدون ربط هذا التحوّل بـ "تصاع عالم الحيوان وتعدّد أنواعه وانتهاه في تدرّج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية" (26) وهذا ما يسمى حالياً بـ *Biodiversité* إذ أن التعدّد والتصاع هو نتيجة التحوّل. وما قاله في تأثير الطبيعة على الكائنات هام جداً وقد سبقه فيه الجاحظ نوعاً ما:

(5) ما قاله الجاحظ وابن خلدون في التأقلم والسلوك الحيواني والتطوّر المقرون لـ تأقلم الحيوانات عند الجاحظ نرى ذلك في موضعين:

- تأثر الإنسان بالحضارة : "يعمل ذلك في طاعهم عمل الأيما كما عمل ذلك في طيما الزخ وطيما بلاد الصقالية... وقد رأينا العرب وكانوا أعرباً حين نزّلوا حرسا كيف اتسلخوا من جميع تلك المعاني"... و "تري جراد البقول والرياحين وديدانها حضرا وراها في غير الحضرة على غير ذلك وتري القملة في رأس الشاب الأسود الشعر سوداء

"وأما أهل الشمال فلم يسمّوا باعتبار ألوانهم لأن البياض كان لونا لأهل تلك اللغة الواضحة للأسماء فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية" (36)، كانوا يقبلون الناس حسب أنسابهم وألوانهم:

"تتميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروب لما شملهم من سحلة أو لون أو سمة... إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والمحلات وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب" (37).

ثم يواصل في سبب طيش وخفة عقل السودان - حسب اليونان والمسلمين الأوائل الذين اتجهوا المهاجم - حسب مسكونه وإخوان الصفاء والقرويين - إلا الجاحظ لم يبين هذا الرأي - هو "لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان" (38).

ويذهب داروين نفسه مله أرسطو إذ أنه فيما يخص النوع بشري فإنه يمكن أن يتأقلم مع كل الظروف الطبيعية التي يعترضها على سطح هذا الكون بشرط أن يكون "سلسلة متصلة" : "الإنسان في وضعه الوحي يبدو أنه لا يمكنه التأقلم مع ذلك قريب من القدرة الأثروبويدية التي لا تتغير إلا بحدوثها عن موطنها الأصلي" (39).

"والسلالات المختلفة لهم طبائع مختلفة جداً، هذه الاختلافات تظهر خاصة في مداركهم العقلية وفي تأثيراتهم" (40). "يُظن أن الإنسان بهذه الاختلافات التي لم يمكنه تفسيرها قد أفلت من تأثير الانتقاء الطبيعي" (41).

رغم كل ما أتى به داروين في نظرية التطور، فإنه فيما يخص الإنسان هو عاصري إلى أبعد الحدود، وبعد أرسطو بحوالي 2000 سنة ينشر نفس الأفكار.

وعلى العكس فإن الجاحظ (860) ثم ابن خلدون (1379) كانا متقدمين جداً في هذا الموضوع وقد طبقا نفس المبدأ على كل الكائنات دون استثناء الإنسان: الانتقاء الطبيعي ليس فيه استثناء.

لقد ذكر عبدالله شريط فكرة تأثير المناخ على الإنسان وسمّاه "الإنسان والصراع" أو "صراع الإنسان مع المحيط الطبيعي" (42).

ويجب لفت النظر بأن هذه النظرة اللاعنصرية للبشر لم يتبناها العلماء إلا حديثاً جداً بعد التقدم في علم الوراثة. فمثلاً نقل عن مقالة حديثة (1996) لريك جور يتحدث فيها عن فجر الإنسان:

"المناخ يصنع الإنسان - تحتفظ الأجساد الصغيرة المكتنزة

نظرية التطور لأن السلوك الحيواني ليس إلا طريقة غريزية للحيوان للحفاظ على نسله إنما هي علم حديث جداً.

- لقد اكتشف الجاحظ أيضاً "التطور المتقرون" "coevolution" التي تكون أيضاً نظرية جديدة جداً إذ يقول: فلما احتاج إلى الكسب والطعم (تحدثت عن الخفاش)... التمس ذلك في وقت غروب القرص... لأنه في وقت البعوض وأشياء البعوض... فالبعوض تخرج للطعم... وتخرج الخنازير لطلب الطعم فيقع طالب رزق على طالب رزق" (32).

ب- عند ابن خلدون

- "أثر الحبيب والجورج على الأبدان والأخلاق" اعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجلبد من الغزال، والنعام، والمها، والزرافة، والحمر الوحشية، والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الحسية كيف تجد بينها بونا بعيدا في صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتأنس أعضائها وحدة مداركها فالغزال أخو المزم والزرافة أخو البهر والحمار والبقر أخو الحمار والبقر واليود بينها ما رأيت وما علم إلا لأجل أن الحبيب في الغزال فعلم في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاق السالبة ما ظهر عليها أثره والجورج حيوان القفر حسن في خلقه وأشكالها ما شاء واعتبر ذلك في الأدميين أيضاً" (33).

المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم (34).

"قد بينا أن المعمور في هذا المكتشف من الأرض إنما هو وسطه لأفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال... فلها كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم... المتوسطة مخصصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا... وهؤلاء أهل المشرق والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند واليونانين" (35).

ثم يتطرق إلى لون البشر ويقول إن السواد والبيوضة نتيجة للحر والبرد:

* في الجنوب يكثر الضوء ويبلغ القيط الشديد فتسود جلودهم لأفراط الحر (هم سكان الحيشة والزنج والسودان).

* في الشمال يشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزهرة. "اللون تابع لفرج الهواء" قال ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حر غير الأجساد حتى كسا جلودها سوادا والصقلب اكتسب البياضا حتى غدت جلودهم بياضا

قصير، والتي هي تامة الخلقة تتكوّن في زمان طويل لأسياب... يطول شرحها... ونقول أيضا إن حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البر بزمان * (46).
(9) نظرية الجاحظ في الأركان الأربعة وتطرّقه الى الصدفة :

عند تطرّقه الى دورة الماء وأصل الحديث عن الأركان الأربعة الأصلية (الأرض - الماء - الهواء - النار) وشكّك في صحّة أن تكون أربعة فقط حيث قال : * ومنهم من رعم أن هذا العالم من أربعة أركان من أرض وماء وهواء ونار * (47).

ثم يعود الى هذا الموضوع في ركن آخر من الكتاب (48) ويذكر بالتشديد الذهب، ويذهب مذهبا مخالفا لمن يقولون أن الذهب يمكن أن يستخرج من خلطات عديدة * إن الذهب لا يخلو أن يكون ركنًا من الأركان قديما منذ كان الهواء والماء والنار والأرض... وإن كان الذهب إنما حدث في صمق الأرض بأن يصادف... أن تنهيا له طباع الأرض وطباع الماء وطباع النار ومقادير حركات الفلك ومقدار من طول الزمن، فعلى أن يجمع هذه الحاصل وتكمل هذه الأمور ليم يتم خلق الذهب كذلك قد يستقيم أن يكون قد تنهيا... كل هذا جاء منها ذهب * فانه لا يمكن المعاودة. إذن فالجاحظ كأنه هنا ينكر وينفي وجود الصدفة في تكوين الكون لما يتطلبه هذا الأمر من دقّة.

هذا التعميل يوافق أحد أحدث التحاليل، إذ يقول روبرت ناي في مقال (1996) O.K. Where are they ? يتحدث عن إمكانية نشأة الحياة على كوكب آخر، يقول : * توحى دراسات حديثة في عدّة حقول علمية مختلفة بأن الحياة يجب أن تمرّ عبر سلسلة من المراحل الحرجة والدقيقة للغاية على طريق الحياة العاقلة وكمثال من عالمنا الأرضي، فقد كان هناك سلسلة طويلة من الحوادث غير المحتملة التي حصلت بالشكل المناسب تماما ليتمّ وجودنا، فتماما كما لو أننا ربحنا جائزة لا تصيب بقيمة مليون دولار مليون مرّة على التوالي. *

ثم يقول : * إن اسكانية نشوء الكائنات الحيّة المرتفعة الذكاء مثل الانسان العاقل إنما كان حدثا لا يتعدّى احتمال وقوعه نسبة واحد في البليون * (50).

(10) التطور الجيولوجي

يرجع العلماء الغرب هذا الاكتشاف إليهم في شخص ليوناردو فانشي ولكن علماء الاسلام-اخوان الصفاء، ثم

بالحرارة أكثر من البنية الجسمية التحيلة الطويلة. وهكذا، فإن الانسان ما قبل التايندرتالي ربّما يكون قد ورث القامة الطويلة من البشر الأوائل الذين ارتحلوا عن افريقيا ذات المناخ المعتدل * (43)

(6) مقاله اخوان الصفاء في خلق الانسان :

وعلى ذكر فجر الانسان فإن اخوان الصفاء طرحوا نظرية يمكننا أن نستنتج منها أن أصل الانسان افريقي :
* إن الحيوانات التامة الخلقة كان يده كونها من طين أولا من ذكر وأنثى تولدت وتناسلت وانتشرت في الأرض سهلا وجبلا وبرّا وبحرا من تحت خط الاستواء حيث يكون الليل والنهار متساويين والزمان أبدا معتدلا هناك بين الحر والبرد والمواد المتشعبة لقبول الصورة موجودة دائما. وهناك تكون أبونا آدم أبو البشر وزوجته ثم نوالدا وتناسلت أولادهما وامتلأت الأرض منهم سهلا وجبلا وبرّا وبحرا إلى يومنا هذا * (44).

(7) النظرة 'الغاية' عند المسلمين : 'Finalité' :

إخوان الصفاء، مسكوه والتشويطي المتحدّين مذهبا 'غاليا' مثلهم مثل أرسطو. فهم يقولون إن الوظيفة هي التي تنشئ العضو وليس العكس 'La fonction qui crée l'organe' وهذا تفكير Lamarck * 'transformisme'.

يقول اخوان الصفاء : * وهكذا أكثر الديدان التي تكون في الطين وفي قعر البحار وأعماق الأنهار ليس لها سمع ولا بصر ولا ذوق ولا شمّ لأن الحكمة الإلهية لا تعطي الحيوان عضوا لا يحتاج إليه في جذب المنفعة ودفع الضرر، لأنها لو أعطته ما لا يحتاج إليه لكان وبالا عليه في حفظه وبقائه * (45).

(8) تدرج ظهور الكائنات في الزمان :

ليست الكائنات متسلسلة ومرتبّة فحسب فهناك أيضا تسلسل في زمن ظهور هذه الكائنات وأكثر من فسّر هذا هم اخوان الصفاء :

* إن النبات متقدّم الكون والوجود على الحيوان بالزمان لأنه مادة لها كلها... وغذا لأجسادها... وذلك لأنه يمتصّ رطوبات الماء ولطائف أجزاء الأرض بعروقه إلى أصوله، ثم يحلها إلى ذاته ويجعل من فضائل تلك المواد ورقا وثمارا وحبورا نضيجا، ويتناول الحيوان غذاء صافيا... ثم اعلم بأن الحيوانات الناقصة الخلقة متقدّمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في يده الخلق، وذلك أنها تتكوّن في زمان

تصوّر أرضهم إلا بحرا في القديم قد انكسبح بحمولات السيول" (منقول عن العلوم في الإسلام). (53).

IV خاتمة

إذن، من هذه النبتة القصيرة من الكنوز التي تركها العلماء المسلمون يتجلى لنا بأن، على عكس ما حاول فعله الغرب من تعميم فكري، فإن هؤلاء المفكرين كانوا ذوي مكانة كبيرة وتركوا بصماتهم في العلوم عامة وفي العلوم الطبيعية بآ فيها من علم التطور خاصة.

وحسب رأي إن الملاحظ ثم ابن خلدون هما أبرز من طوّر فكرة النشوء والارتقاء عن اليونانيين إذ أنهما كانا مركّزين في معارفهما على إحصاء العقل أكثر من العاطفة في كلّ ما لاحظوه من حولهم في هذا الكون.

في النهاية يمكننا أن نقول إن الحضارة الإسلامية هي حلقة من سلسلة حضارات الترابط بعضها بعض والمكملة بعضها لبعض. يقول المستشرق Will Durant في "تاريخ الحضارة": "إذا كان تاريخنا يبدأ من الشرق ليس فقط لأنّ أسيل كانتهم أهدم الحضارات ولكن لأنّ هذه الحضارات كانت الثقافة الإغريقية للنشأة اليونانية والرومانية التي يرى Henry Maine أنها المنهل الوحيد للفكر المعصري وهذا غملاً فالمصريون والشرقيون أعطوا الكثير للغرب... (54).

اليروني ونقل عنهما القزويني -قد سبقوهم بكثير- فقد قال القزويني:

"بتغيّر أرباع الأرض فيصير العمران خراباً والخراب عمراناً والبراري بحاراً والبحار براري والسهول جبالاً والجبال سهولاً... وهذا حسيه بسبب انتقال الكواكب من أماكنها فتختلف مسامحة الكواكب وشعاعاتها على بقاع الأرض". "فأما صيرورة الجبال سهولاً... بطول الزمن تنشف رطوبتها وتزداد يسا وجفافاً وتنكسر خاصة عند الصواعق فتصير أحجاراً أو صخوراً ورمالاً ثم إن السيول تحملها إلى بطون الانهار والأودية ثم تحملها بشدة جريانها إلى البحار فتسبب في قعرها ساقاً بعد ساق بطول الزمان وتتلبد بعضها فوق بعض فيحصل في البحار جبال وتلال، كما يتلبد من هبوب الرياح دعاص الرمل وكذلك قد يوجد في جوف الأحجار إذا كسرت صدفة أو عظم وذلك بسبب اختلاط طين هذا الموضع بالصدف والعظم (51).

انخساف الصفاء وصفوا الحضريات المتحجرة بأنها بقايا حيوانات بحرية تحجرت في مكان هو الآن من البحر ولكنّه مغفور بالبحر في الأزمنة الغابرة (52)
يقول البيروني في الصحفور الرسومية في الهند... إلخ
ولو تفكّرت عند المشاهدة فيها (أي أرض الهند)... لم تكن

الهوامش

- (1)-سيد حسين نصر- العلوم في الإسلام، دار الخنوب للنشر-تونس(1987) الجزء الثاني عدد الصفحات 20-ص 51.
- (2) 233 صفحة-ص 9 - 22, Ed. Nathan paris (1995) Denis Buncan L'évolution, la grande aventure de la vie
- (3)-المصدر السابق ص 23-113 Buncan: L'évolution
- (4) Sigrid Hunke : Le soleil d'Allah brille sur l'occident, notre héritage oriental: (1963) ed Albin Michel Paris. Traduit de l'allemand par Solange et georges De Lalène 404 p. p.229.
- (5)-مصدر سابق: ص 289-292 Sigrid hunke
- (6)-محمد الطائبي- أمّة الوسط -الإسلام وتحديات المعاصرة (1996) دار سراس للنشر تونس- فنية النشوء والارتقاء -نظرية النشوء والارتقاء في الفكر الإسلامي (95-114 ص)، 180.
- (7) الملاحظ كتاب أحياء النجد الأول -الجزء الأول (طبعة محمد أحمد أندي مامي المغربي التونسي (1908) وصوّرت دار المعارف للطباعة والنشر 35 (221 ص) 43
- (8)-الملاحظ عن المصدر المجلد الأول -الجزء الأول: ص 67.
- (9)-الملاحظ عن المصدر المجلد الثالث الجزء السادس (5-178 ص)، 14.
- (10)-الملاحظ عن المصدر المجلد الثالث الجزء السادس، ص 9
- (11)-الملاحظ عن المصدر المجلد الثالث الجزء السابع (5-87 ص)، 19.
- (12) Denis bucan : L'évolution 113-112
- (13)-الملاحظ - مصدر سابق: المجلد الأول- الجزء الأول: ص 128
- (14)-سكويك الغور الأصغر -تحقيق الدكتور صلاح عصفية (1987) سلسلة إحياء التراث الفلسفي - المؤسسة الوطنية للترجمة والتأليف والدراسات، بيت الحكمة الدار العربية للكتاب(7-162) ص 118.

- (15)- الفرويي: عجائب المخلوقات وعرائس الموجودات: تحقيق هارون سعد دار الأفاق الجديدة بيروت طبعة 5- (1983) لقائنا الثالثة في السجلات (133-240) ص.
- (16)- القزور الأصغر: مصدر سابق ص. 112.
- (17)- مسكويه يهذب الأخلاق وتطهير الأعراف (1971) منشورات دار مكتبة الحياة بيروت - قدمه حسن نجيب الطبعة الثانية 189 صفحة ص 8
- (18)- العور الأصغر: مصدر سابق ص 112-117
- (19)- تهذيب الأخلاق: مصدر سابق ص 77-78
- (20)- الأحاط: المجلد الأول - الجزء الأول: مصدر سابق ص. 130
- (21)- ابن حلدون: مقدمة كتاب العمر وديوان الدنيا وآخر في أيام العرب والعجم والسير ومن عاصريهم من ذوي السلفاء الآخر: دار العودة بيروت (1981) الجزء الأول (183 صفحة) ص. 70
- (22)- ابن حلدون: مقدمة: ترويح ابن حلدون المجلد الأول: انشئ كتابات العمر وديوان الدنيا وآخر في أيام العرب والعجم والسير ومن عاصريهم من ذوي السلفاء الآخر - مؤسسه جمال للطباعة والنشر بيروت (1979) الصفحات 744-749 ص. 69-31
- (23)- الطائي: مصدر سابق ص. 101
- (24)- عبد الله سريظ: ابن حلدون والفكر العربي امعاصر (1980) المطبعة العربية لفرسية والثقافة والمطبع - الدار العربية للكتاب جامعة الدول العربية - 558 صفحته ص. 91
- (25)- محمود اسعد عيل: الجند والشمس: 0 هي سرق ابن حلدون نظريات اخوان الصفا: أحرار الأدب- (1990) ص. 21-22
- (26)- المنعم: (1981) دار العودة بيروت: مصدر سابق ص. 76
- (27)- الأحاط: المجلد الثاني: الجزء الرابع: مصدر سابق (160-165) ص
- (28)- الأحاط: المجلد الثالث: الجزء السابع: مصدر سابق (33-34) ص
- (29)- تهذيب الأخلاق: مصدر سابق ص. 80
- (30)- الأحاط: المجلد الثالث: الجزء السابع: مصدر سابق ص. 83
- (31)- الأحاط: المجلد الثالث: الجزء السابع: مصدر سابق ص. 78
- (32)- عبد الله سريظ: ابن حلدون المجلد الثاني: الجزء الثالث: مصدر سابق (160-165) ص
- (33)- مقدمة: دار العودة بيروت: مصدر سابق ص. 70
- (34)- مقدمة: ترويح اخوان الصفا: ابن حلدون: دار العودة للنشر (1984) (160-165) ص. 121-127
- (35)- مقدمة: دار العودة بيروت: مصدر سابق ص. 60
- (36)- مقدمة: دار العودة بيروت: مصدر سابق ص. 70
- (37)- مقدمة: دار العودة بيروت: مصدر سابق ص. 68
- (38)- مقدمة: دار العودة بيروت: مصدر سابق ص. 69
- (39)- مصدر سابق ص. 112 Denis Buican: L'évolution
- (40)- مصدر سابق ص. 115 Denis Buican: L'évolution
- (41)- مصدر سابق ص. 115 Denis Buican: L'évolution
- (42)- عبد الله سريظ: الفكر الأخلاقي عند ابن حلدون: الطبعة الثالثة امسة اذ صبة للكتاب - الدار العربية للكتاب (1984) ص. 77
- (43)- وليد حور: ترجمه شهيد العام: فجر الابدان السندرتاليون: مجلة الثقافة العدد 78-79 (6-49) ص. 10
- (44)- احزاب الصفا: حلال وحرمة: أحمد الثاني: المصنفات والنسخات: دار صادر بيروت (486) صفحة- ص. 182
- (45)- اخوان الصفا: نفس المصنف: ص. 168-169
- (46)- اخوان الصفا: نفس المصنف: ص. 180-181
- (47)- الأحاط: المجلد الثالث الجزء الخامس: مصدر سابق (78-79) ص. 77
- (48)- الأحاط: المجلد الثاني الجزء الثالث: مصدر سابق ص. 121-122
- (49)- وريث تاي: ترجمة حارم محمود: فرح: حسن والأين اين هم 77 الثقافة العالمية: عدد 28 (1-1) ص. 10 Astronomy- July 1996 "O K. Where are they"
- (50)- روبرت تاي: نفس المصدر ص. 17
- (51)- الفرويي: مصدر سابق 190-200
- (52)- سيد حسن نصر: مصدر سابق ص. 77
- (53)- سيد حسن نصر: مصدر سابق ص. 77
- (54)- Will Durant Histoire de la civilisation notre héritage oriental. Tome I Les origines Sumer, l'Egypte, La Babylonie, la syrie, Ed. Rencontre, (1966) 496 p. p.9.

الفقيه الإسلامي الجهلاء والتمرد والبحث عن دور في الثقافة السياسية للمجتمع العربي الوسيط

جلال بن عباس *

لتمكيننا من التمييز بين الأشياء في ساحة لدراسات العربية، الإسلامية المهمة بقضايا "السياسة الإسلامية" وهو ميدان لازال إلى اليوم يتضمن مواضيع لا مفكرا فيها أو محاطة نوع من الحرج والريبة، عسى أن تُخرج هذه المواضيع والمسائل الخاصة من دائرة اللامعكر منه لتصبح فيه للدرس والتحليل والتفكير دون تقديس ولا تحريمات بل بشكل مباشر مكشوف يقول الأستاذ الدكتور عبد الباقي الهرماسي: "الخطاب السياسي العربي... قلما يواجه القضايا والمسائل السياسية بطريقة مباشرة (المثقف والبحث عن المودج نهج عبد الباقي الهرماسي. المستقبل العربي عدد: 104 - 108 ص 38)

فأعكر الأساسي العربي الإسلامي وآذره في مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي ثم مدى التفاعل بين مكونات هذا الواقع بمسجداته من جهة وبين ما في هذا الفكر من مواقف سياسية، من جهة أخرى، كل ذلك هو بحاجة إلى المزيد من الدراسة والبحث، لكونه محاطا عادة عندنا بالحرج الديني السياسي.

الملاحظ أن التاريخ السياسي في المجتمع العربي الإسلامي لا يكاد يتجلى ويتجرد عن التاريخ الديني، فانطعت السياسة بالتقابل بين المجال المقدس حيث يسود سلطان الدين وورقته وقواعده ومادوه وبين المجال العلماني حيث يسود السلطان السياسي والقوة والحيلة أو الدهاء. فاضطرب كل من الفهم الديني والعمل السياسي ومن هذا المنطلق هناك تركيز قوي كما ذكر الأستاذ الدكتور الطاهر اللبيب، على علاقة العلماء والفقهاء بالسلطة السياسية (العالم والثقافة والانتماء السياسي المستقبل العربي: 104 - 108) الشيء الذي يدفع البعض إلى اعتبار علماء الدين جزءا من السلطة، وأنهم كانوا مستشاري الأمير أو وعاظ السلاطين، أو عاملين على نفس سرعة النظام القائم والدعوة إلى التمرد عليه، بحيث كان الدين يحمل إصمعا شرعية على السلطة السياسية ومعارضتها في آن معا.

لقد كان لفقههاء الإسلام علاقة بالسلطة سواء مباشرة: تعاملوا مع السلطة ودخلوا مؤسساتها سواء بالوعظ والنصح أو بالعمل الوطني أو بشكل غير مباشر



يشعر الباحث المعاصر في تاريخ الإسلام السياسي وتراثه بحاجة إلى عمل يوفر للقبائل الدراية الضرورية بمضامين عدد من القضايا. إذ لا شك أن عددا من القضايا والأحداث والمواقف من تاريخ المسلمين السياسي ضيائي الحضور في أذهاننا، ويختلط فهمنا لها بإسقاطات معاصرة منها الاستشراقي ومنها السلفي ومنها العرقي فضلا عن الانقطاع الذي يفصلنا عن العصور الإسلامية الأولى بعصور المالكي والعثمانيين وغيرها. مما يحتم قدرا من التحفظ والدقة يكفي

دساتير الكثير منها على جعل الاسلام ديناً رسمياً للدولة. وهو نص تتوضح فيه هذه الصفة الدينية للدولة دون ان يخلو من التفاف السياسي. ويدي الفقهاء حرصاً واضحاً على توكيد الوظيفة والصفة الدينيتين للحاكم المسلم في تنفيذ مهامه "الدينية" فكان هذا الخلط بين الدين والسياسة بتدوين السياسة أو تسييس الذي عملية دعوها في الغالب الشريعة والدين، وباطنها السياسة والسلطان. حتى أن عديد المظالم السياسية بُرر بالدين وسُوِّغ بالريعة وسُودت بفقاري الفقهاء. مما أثر على أخلاقيات المسلمين فانسحب أغلبهم من الحياة العامة مركزاً على خاصة نفسه. ومن جهة أخرى ونتيجة لكون السلطة تولدت بالدين فبان معارضتها لا بد أن تكون على أساس ديني هي الأخرى فتفرغ من جانبها شعارات مثل: "الحكم بما أنزل الله" فالدولة التي تحكم باسم السياسة تُعارض على أرضية السياسة، أما التي تحكم باسم الدين فلا تعارض إلا على أسس دينية. وفي الحكم باسم الدين من جانب والمعارضة باسمه من جانب آخر، تقع تفسيرات كثيرة سياسية أكثر منها دس.

إن عبارات ابن قنبل "خليفة الله" و "خليفة الرسول" و "خليفة المؤمنين" تكبل عقل الفقيه وتقزمه أمام "ظل العنانة" و "نور الآلاء" في نظر العامة التي لا تميز بين حقوق الرسول وحقوق خليفة. فكيف لفرد واحد لا حول له ولا قوة يقف في وجه أمير المؤمنين ونائبهم. هذا ما يكرس اتعابية الفقيه وخضوعه للنظام القائم. ومع ذلك فقد توقع العامة منه أن ينقد الحكومة القائمة لبعدها عن الدين، لما تعتقده العامة من أنه لسان الضعفاء ومترن العظماء. وقد يتظر منه أن يدعو إلى المثل العليا التي عليها يعيش. كانت الحياة الدينية التي كان بعض الفقهاء يهتمونها تسودها أفكار مخافة الله وارتجاء مغفرته التي يكفلها الإيمان بالتوازي مع الشحذير من القسوس والفتنة والتشتت. فيصبح الرجل النقي هو طائع حاكمه ومسترحمه ومستدر نعمته. ويتأكد الشعور نفسه في أعمال التقوى الشعبية والخرافية أحياناً التي كانت تدفع إلى تقديس الخلفاء. يقول في ذلك ابن طباطبا: "جعل الشعب لياحظ من غير إلجاء إلى ذلك أن شخص الخليفة مفضل عند الله مكرم لديه. وأخذ الناس يؤمنون بأن شخص الخليفة حماية لنظام العالم، فإذا ما قتل اختلت واضطربت القواعد وكسفت الشمس ولم تقطر السماء، وتجمد نهر دجلة، ولكن لما قتل هولاءو الخليفة تبين

بتجنب السلطة والتفافل عنها، أو خاصة بتقددها والرغبة في إصلاحها من خارج، في محاولة للتوفيق بين الدنيوي العقلي وبين مبادئ الدين الثقيلة المتعالية.

وفي الاسلام الحديث شكل الشعور بأن شيئاً ما قد أخطأ السير في التاريخ الاسلامي حرجاً وقلقاً مستمرين، ولذلك انشغل الكثيرون من مسلمي العصر الحديث بكيفية إعادة الاعتبار لهذا التاريخ ورده إلى مساره الصحيح حتى يضمن ازدهار المجتمع الاسلامي من جديد انطلاقاً من اعتقادهم في وجود خلاف بين الدين الذي فرضه الله والتطور التاريخي للعالم.

هذا ما فسح المجال لظهور ما يمكن ان نسميه "الانتاج الفكري الاعتدادي" أو الجبروتات بمعنى المحاولات التي تيرهن على أن الاسلام واسع متين.

وغالب الكتابات في التفكير الديني، السياسي الاسلامي يدخل تحت هذا العنوان، إن هذا الانتاج الاعتدادي يبعث الرضا في النفس، فقد عمل بأسلوب انتقائي بكتاني على استدرا النقاء والتسهيل والتمجيد وهذا ما جعل المؤن الساذج يفتتح اقتناعاً قوياً بكل خبر ديني متى علم ان النتيجة المبنية من القدماء كانت تردده أو تعتقه لما تحاط به الفترة الأولى من تاريخ الاسلام من اهتمام وتقديس وكذلك لما عرفت به لاجته النظري "المناوئة" من ربط بين الفكر والسياسة وبين الدين إلى درجة ان صحة الموقف السياسي تقاس بصحة الدين كما قال الاستاذ محمد أركون (الاسلام، الأخلاق والسياسة: ص 57).

لقد صار الدين في المعاصرة السياسة سلاحاً يحاول كل فريق ان يستأثر بفهمه "الصحيح" لكي يسوغ موقفه من جهة، ويدعم أحقيته من جهة ثانية ومصالحه السياسية وغيرها، وهو ما أوجد لبساً في ثقافتنا السياسية لا يزول إلا إذا حاولنا فهم السلطة ذاتها: إن كانت سياسية محضاً، أم سياسية دينية، أم دينية سياسية أم، دينية، أم لا هذا ولا ذاك، متجاوزين بذلك مجرد تغليب الدين على السياسة أو السياسة على الدين.

الدين والسياسة في المجتمع العربي الوسيط:

إن الدولة الإسلامية دولة دنية في نظر فقهاء المسلمين، وكذلك الخلفاء أنفسهم، إذ يضع الفقهاء في رأس واجباتها الدعاغ عن الدين والدعوة إليه. وقد ظل الخلفاء محففظين بصفتهم الدينية حتى آخر العهد بالخلافة في العصر الحديث. في حين تركت الصفة الدينية للدولة في الاسلام آثارها على الدول الحديثة التي تأسست في العالم الاسلامي فنصت

ووجدان العامة وقبهاؤها، لان السلطان، وتحت ضغط ما يفرضه الواقع بتناقضاته يجد حرجا في جعل سياسته موافقة للصورة الاخلاقية المثلى. هذا ما يجعله يشعر بشغل وطأة المبادئ الخلقية وازوميتها أمام ما يزعج به الواقع من "مدنسات" السياسة المثقلة من رقابة الاخلاق، وحسب هذا الربط والجمع "أخلاق-سياسة" تحكم العامة على سلطانها بالنجاح أو الفشل، وطيفا لدى التزامه بالأخلاق السامية ترتفع أسهمه عندها. هكذا كانت العامة تتقبل الممارسة السياسية وتستوعب سلوكيات سائسيتها؛ في حين نجد السياسة يتوقون الى التملص من رقابة الاخلاق لارتباط حسن التصرف والتدبير في السياسة بمفهوم الدهاء الذي قد يفيد لأوك وهلة التحلل من أي مبدأ أخلاقي عيبي في الممارسة السياسية، وهو معنى سلبي في الثقافة السياسية العربية الاسلامية لما قد يوحي به من حيلة ومكر والتهنية، لكنه جدير أطروحات ابن خلدون ثم مكيفيها للذين سيغيرون مجرى الفكر السياسي

لكن الواقع السياسي السلطاني كان في المجتمع العربي الاسلامي الموسيطا زائرا بما يؤكد ويجسد هذه الأطروحات، إذ لم تنجح السلطة دائما بالضرورة في معايير أخلاقية ولم توجد هذه المعايير غالبا إلا في نظريات الفقهاء ووجدان العامة

من هذا المنطلق نفهم سبب تهافت الفقهاء على كتابة "نصائح الملوك" وهي نصائح سياسية، أخلاقية تسدي الى السلطان حتى يكون سياسيا "ناجحا" وتقوم على قاعدة دينية، أخلاقية وعن طريق هذه القاعدة تربط بالدين وينظر إليها بكثير من التقدير والإجلال حتى وإن كانت فارسية أو يونانية الأصول. بحيث توضع ليسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتدبير أمر الرعية. هكذا تصبح الممارسة السياسية بشقافة عامة تزج تحت جملة من القيم والمبادئ والمثل الخلقية، وتقيم هذه الممارسة طبقا لتلك المثل. هذا ما كرس هيمنة الرؤية الاخلاقية على الفكر السياسي الاسلامي وارتباط ديمومة الملك بالالتزام الخلقي، والتحلل الاخلاقي بخراب السلطان.

إن معاوية أو أوك حاكم مسلم أدار شؤون الدولة الاسلامية على أساس الاعتبارات السياسية الخالصة تقريبا، دون كبير انشغال بمدى انطباقها على مبادئ الشريعة. وأصبحت بعده سياسة الدولة تنحرف الى ان تنحرف في معزل عن نظريات الفقهاء، أما السلوك الشخصي

للناس أن النهر يسير في طريقه بدهو من غير الخليفة (الفخري في الأدب السلطاني: ابن طباطبا - ص 166). إن ما يجمع بين الفقهاء تقريبا هو رفضهم من شأن الخلافة قيمة ومقاما، حتى أنها أصبحت عندهم مثلا أعلى لا بدانيه أي نظام حكم على مر الأزمان رغم أن الخلافة لم تدم أكثر من ثلاثين سنة، ورغم أنها ما تحققت إلا بإلهام رباني. إضافة الى شعورهم بأن الأوضاع السياسية قد تغيرت نحو الاسوأ وتردت الى الانحراف عن مثل السلف، وهم بالتالي بالنسبة من إمكان عودة الخلافة لأن الطبيعة البشرية لم ولا تتحمل هذا النظام السياسي المثالي، وعادت الى طبائع الملك والسياسة. لكن الأمل يتحول الى طوي وحلم وهو ذلك بخدم حاكمه. يقول عبد الله المروسي: "لا يمتنع السلطان بالضرورة عندما يذكره العقيب بحاسر الخلافة، بل يجيد كلامه مادام يراه يؤكد في اهتمام لها أي الخلافة تستنزج ثورة خلقية لا يقدّر على إذكائها إلا الأنبياء، يقول الفقيه ضمتنا: ليس الحكم السلطاني خلافة، فيجب السلطان ذمت الخلافة مع رجالها، فيفتق الجميع (مفهوم الدولة ص 105 - 108).

1- السياسية والأخلاق: مدخل لتبصيرة الملوك

إن الأساس الذي ارتكزت عليه الممارسة السياسية في المجتمع العربي الاسلامي هو أساس أخلاقي قبل كل شيء، وذلك لما احتوته الثقافة السياسية العربية الاسلامية من قيم خلقية كالوفاء بالوعد، والأمانة والصراحة وكرامة الانسان. فتجاح العمل السياسي عادة يُقَرَّن في البيئة العربية الاسامية بشروط كثيرة أهمها هو الشرط الخلقي. وهكذا فإن أخلاقية السياسية سمة مهمة من سمات الفكر السياسي العربي الاسلامي.

قد يكون السبب في هذا الاقتران في الممارسة السياسية العربية متناثرا من روح البادية العربية حيث للضرورة وغيرها من القيم الخلقية دور في تشكيل الحياة السياسية العربية البسيطة قبل الاسلام، وربما لارتباط هذه الممارسة السياسية بالصورة المثلى لتجربة النبي ثم الراشدين، حيث تجسّد الاقتران بين الاخلاق والسياسة بشكل شبه كامل كما قد يكون سبب هذا الاقتران أيضا عائنا الى ما ورثه العرب عن الفكر اليوناني؛ حيث تغلّرت السياسة مع الاخلاق الفاضلة الى جانب أخلاقيات الثقافة السياسية الفارسية. وهكذا اندمجت هذه الاخلاقيات رغم أسسها غير الدينية بالمثل الأعلى الاسلامي الجديد.

إن هذا الاقتران بين السياسة والأخلاق هو في ذهن

أخرى كان أكبر محمد مطروح أمام الفقهاء يكمن في مدى قدرتهم على إدخال الحقائق المتغيرة لهذا الواقع في جوهر الشرع الثابت.

لا يجادل أحد في ضرورة تغير المجتمع، لكن ما شاهده هذا المجتمع من ابتعاد عن سنن عصر النبي والراشدين خلف لدى العامة المسلمة شعورا بالتراجع والتدهور والإحباط لا يزال بارزا إلى اليوم لدى بعض شرائع المجتمع الاسلامي. هكذا تعود المسلم العيش عمقا بين الواقع والمثال ويفسر التمسك بالثال وتقليده بكون المؤمن الساذج كان يجعل كل خبر ديني وردته نخبة المجتمع الأولى وسلف الأمة الصالح

إن فترة حكم النبي والراشدين هي أكبر دليل لدى الفقهاء على أن الجماعة البشرية بإمكانها أن تترك الكمال إذا التزمت الشرع.

واللذلك تشغل الاسلام الحديث بالتفكير في هدفين مستحيلين: إما رد الاعتبار لتاريخ الاسلام حتى يقع تجاوز الخطوة الخامسة التي خطاها هذا التاريخ، بحيث يتمكن من العودة إلى السيرة الطبيعية نحو التطور والاستمرار بنشاط وحيوية دون عوائق، وذلك بناء على شعور بأن شيئا ما قد أخطأ السير في مسيرة المسلمين الحضارية، وإما استعادة أبعاد الماضي والعودة بمجتمع اليوم إلى ما كان عليه سلف الأمة الصالح، إذ ليس في الإمكان أبداً بما كان.

وهذه المشاغل خير ما يعبر عن أزمة الاسلام الحديث الروحي الناتجة عن الوعي الشائع بأن هنالك شيئا من الاختلاف بين حقيقة الدين كما أنزله الله، وبين التطور التاريخي لمجتمع المسلمين. لذلك اعتبرت الممارسات الدينية والسياسية لفنرتي النبوة والراشدين المثال الواجب اتباعه. بعدهما اختلفت الدولة عن المجتمع من حيث المشروع والأهداف.

إن الفقه الاسلامي منذ بداية الاشتغال به هو فقه نظري لا ينسجم كثيرا مع الواقع. فما فيه من تمسك بالمثال العليا أكد مثالية المشغولين به طالما أنهم يقررون بأن تنظيراتهم لا تتغير الا عن عصر النبوة والراشدين الذي ارتبط بمعجزة النبوة التي لن تكرر.

وشينا قشيتا، اتسعت الفجوة بين الدين والحياة العملية، واما أن تعاليم المعاملات نظرية مثالية يعجز الناس عن التزامها عمليا كلها. لذلك فصح المجال واسعا لما يسمى "الحيل الشرعية" من جهة ولإنتاج الفقهي التبريري من جهة أخرى دون أن ننسى من جهة ثالثة ما يزرع به التراث من مواقف

لحاكم فقد بدأ يفلت بسرعة من قيود الشريعة وما يفرغ عنها من قيم أخلاقية أدرجها المسلمون الأوائل ضمن مصطلح "نقوى" و"ورع".

إن للممارسة السياسية دائرة مستقلة منفصلة عن رغبات الأفراد تخضع لقوانين طبيعية تنطبق على جميع الدول وجميع السلاطين، سواء الذين اتفخوا بتبعية الناصحين أو الذين التزموا بمثل أخلاقية. ولذلك ربط ابن خلدون بين السلطة والعصبية، وهو لا يرى للتبعية والتصحاح مدخلا إلى السياسة، ولا دخل لمجادلات الملوك والعلماء في استمرارية الدول واندثارها (المقدمة ص 233).

ومع ذلك يصير الفقهاء على عدم البخل على الحاكم بالتبعية، إذ إبداء التبعية للحاكم أجدي من الثورة والخروج على سلطانه حين لم يبرأ كعمر، أو تناولوا على أحكام الشرع. ولا يخفى أن هذا الحرص على نصح الحاكم يحول للناصح مكانة عالية في حاشية. وموقعا مرموقا في صنع القرار السياسي في الدولة، كما تصاغ أخلاقيات تحت على ضمان استقرار الأوضاع وانتشار الأمن. لا يطلب الفقهاء الحاكم بأن يكون كالمعلم بين الخطاب لكنهم يحثونه على توخي سبيل محايدة لخدمة الأمة. وإن كان الفقيه ابن جماعة يضع شرطا لهذا النصح وهو أن يكون بحسن أدب واحترام، وإلا كان قلة أدب مع السلاطين.

لقد تميزت أخلاقيات الاسلام بطابع وعظي مما يعكس الحرص على تقييد الإنسان بقيود تؤدي في النهاية إلى تضييق المساحة التي يزاول فيها حريته الفردية، كما أن هذه الأخلاقيات قد أوصدت أبوابا ربما استدعتها مصالح العمل السياسي.

وقد أثبتت الوقائع وجود مرونة صاحبت الموقف الأخلاقي دائما واقتربت في بعض الأحيان بتقديم السياسة على الأخلاق، إذ للسلوك السياسي مطالبه الخاصة التي قد تبتعد أو تقترب من المبدأ الأخلاقي.

الفتية بين الواقع والمثال :

إن محيط التنظيم السياسي كثيرا ما شكل حرجا لشعور المجتمع الاسلامي بالنظر إلى التناقض والتباين بين طوبوية الفقهاء، ومثالية تشريعاتهم وبين واقع الحياة المتغير. لعلنا نجد التناقض بين الأحكام وبين الأعمال المشهورة بالإحباط والمعجز، وكثيرا ما خلف الضحك والهزء ودفع إلى التنازل عن المثال والحلم والتمسك بالواقع رغم بشاعته. ومن جهة

المحظورات، وما ينتج عن ذلك من الإذن بعدم القيام بأوامر الله في هذه الحالة. فمن أجل هذا وجد من الفقهاء من يبعد عمليا هذا الاختلاف بين الحاجة العملية في الحياة وبين مطالب الفقه، عندما يكون هذا الاختلاف قويا. ومن أجل هذا كانت أبواب المعاملات والعقوبات ليست بعيدة الأثر في الحياة العملية. وقد جاء هذا من الاصطدام بين الدين والحياة العملية. مما جعل المعاملات تسير في طريق أحر لأن تعاملها نظرية تقوم على مثل دينية لا يستطيع الانسان القيام بها عمليا كلها، وإن يكن معتزلا بروجيها.

وهنا نجد مكان "الحيل" في الشريعة الاسلامية، فلكي يسهل على المسلم اتباع الشريعة. ولكي لا تضغط الشريعة شكلا، فكر الفقهاء في أعمال يوافق ظاهرها مطالب هذه الشريعة، فتكون مباحة مأذونا بها. وهذه الناحية من الفقه مرتبطة أشد الارتباط بالحياة العملية، وقد جاءت نتيجة لتسليح وراء التوفيق بين الناحية النظرية وبين الناحية العملية الواقعية، وبين الحقيقة الواقعة والمثل الأعلى. وكلما كان مصال عدم التحقق واسمها، كلما كانت الحاجة ماسة الى الاختراع بالحيل واسماها.

شاهد أول: ذكر ابن حجر أنه جرى بين هارون الرشيد وبينت عمه زبيدة زوجته كلام فقال هارون: أنت طالع إن لم أكن من أهل الجنة ثم دم فجمع الفقهاء فاختلوا وبقي شيخ منهم لم يتكلم وكان في آخر المجلس، وهو الليث بن سعد، فسأله فقال: إذا أغلى أمير المؤمنين مجلسه كلمته. فصرههم، فأمر باحضار مصحف. فقال: تصفح يا أمير المؤمنين حتى تصل إلى سورة الرحمان، فلما انتهى إلى قوله تعالى "ولن خاف مقدم ربه جنتان"، قال: أسك يا أمير المؤمنين.. ثم استخلفه بالله قائلا: إني أخاف مقام ربي فقال: يا أمير المؤمنين فهي جنتان لا حنة واحدة. قال فسمع التصفيق والفرح من وراء الشرع فقال له الرشيد: أحسنت وأمر له بالجوائز والخلع وأمر له بإطلاق الخيزرة ولا يتصرف أحد بمصر إلا بأمره (الرحمة الغنية بالترجمة اللبني: ابن حجر. ص 7).

شاهد ثان: طلب المهدي إلى أحد الفقهاء ممن كان على استمداد لحمة رغبته، أن يجعل مواقف للدين بعض ما كان يلهو به في قصره، فقد حكى أنه كان يحب اللعب بالخمَام وهو أمر محرّم عند الفقهاء ويسلب صاحبه وصف العدالة. فلم يرد الخليفة أن يكون في موقف المخالف. وما وجد بعض الفقهاء الذي قام بهذه المهمة وهذا من روح الخليفة

قبحية سياسية نأت عن التبرير كما نأت عن التعاون "الانتهازي" مع السلطة.

إ- الحيل الفقهية "الشرعية":

بلجأ الفقهاء إلى هذه الحيل حتى يسهل على المسلمين اتباع الشريعة، لقد فكر الفقهاء في أعمال يوافق شكلها الظاهري مطالب الشريعة. فظاهرها مسموح به ولكن فيها احتيال للخروج على سلطان الشريعة.

إنها محاولة للتوفيق بين الناحية العملية الواقعية وبين المثل الأعلى. فكلما اتسعت الفجوة بين الواقع والمثل كلما كانت الحاجة إلى الحيل أكيدة. فالخيلة الشرعية تمكّن من تجاوز الضوابط والحدود الشرعية التي لا تتسم مع المصلحة الآتية: وذلك بالاحتياط على التصوُّص التي تقف حائلا دون هذه المصلحة فالمسلم العادي يرغب في تجنب المحرّم بقدر المستطاع وتحقيق المحلّل من طريق مقبول، مع المحافظة على ظاهر الشريعة.

ولقد برع الفقهاء بما يسمونه: الحيل الشرعية. فقد استطاع بعضهم أن يجد موقفا شرعيا لكل عمل مهمّا كان دنسا حاصفا إذا تعقّب الأمر برغبة الخلفاء. وفي هذه الحالة وضع الفقهاء لهذه الحيل الطرق تسمية الدقة، وسأز الأحيرون عنها وعملوا بالنسبة في الحياة العامة، أم في الحياة الخاصة لأولئك الحكام فقد أظهر الفقهاء لهم تسامحا فيها، وهنا، في هذه التواحي الخاصة بحياة الخلفاء التي حسبو لها حسابها، ظهورا كعلماء حادّي الذهن، فعندما تحصل مخالفة لسنة في حياة حكامهم الخاصة يجدون لذلك مخرجا دينيا، مظهرين تسامحا فيما لم يكن موافقا لما يجب أن يسيروا عليه كائنة في علاقاتهم المختلفة.

إن هذه الحيل الشرعية لو احتاجها المجتمع بمؤسساته، أو الدولة بتوجهاتها، لكانت مطلوبة إيجابية، فيقع الفجوة إلى الفقهاء ليحلوا عن المبررات الشرعية الكفيلة بجعل القرارات متوافقة مع الشريعة في نظر العامة خاصة لكن الأمر قد يصل إلى حد "الانتهازي" حيث يحتاج الحاكم إلى ما يبرر سلوكه الشخصي المخالف للشريعة فيعري المال، ويغزو الفقهاء حتى يجعلوا "الحرام حلالا" وربما بعضا محروية.

لقد توسّل المسلمون بوسيلة للتوفيق بين النظريات والمعاملات عند تناقضها حرصا على مبادئ الدين الأصلية، حتى لا تمس بأعمال، وهنا نلاحظ قيل كل شيء. مدائن. ما ذكرناه سابقا من الاتصاف بانحدار المسلمين ومصاد الزمان بعد عصر السلف، والاعتراف الصريح بأن الضرورات تبيح

اعتبارات منها : أن العامة أكثر تقديسا للشرع والقانون الإلهامي، وأكثر تصديقا لما يأتي من جهة الفقهاء، الذي يكون مفعولها فيها سحريا، كما أنها تدخل الطمأنينة والبهجة والسرور إلى قلوب الناس.

لكن بمرور الوقت ومزيد انكشاف نوايا الحكام والفقهاء في اللجوء إلى تلك الحيل المدعوة "شرعية" يزول ما كان يزين الفقهاء من رداء الهيبة والوقار والولاء الذي عاشوا به في وجدان عامة الناس، وارتفعت به مكانتهم. يرول هذا الرداء ليحل محله الاتهام بالنفاق والاقصاء والاحتقار، ورفض اعتبارهم فقهاء "شرعيين" "حقيقيين" بل مرتزقة باعث ضمايرها وهمها لتشريع شهوات الخلفاء ونزواتهم. كما يعم جو من عدم الاطمئنان ومن الشك والريبة في نوايا الحكام وأهدافهم وشفافية سياستهم.

ب- الجهد الفقهي التبريري :

كثيرا ما يتردد على ألسنة الفقهاء أن وجود السلطان أو الأئمة إنما ووجوب الخضوع له واجبان دينيان وجوبان شرعيان لا يجوزان التمسك بهما من أجلهما ولا من أجلهما. فأن لم توجد سلطة قوية وطيدة فليس ثمة ما يمكن أن تطلق عليه اسم "المجتمع البشري" أو "الدين" والأمير هو عماد دولة المسلمين. ووحدة الشرع الإلهمي تستلزم وحدانية السلطة التي تنفذ تلك الشريعة وتطبقها. فلا يتحقق النظام في المجتمع إلا إذا سكت مقاليد الحكم لشخص واحد لا أكثر لأنه الكفيل بتحقيق العدل وهو هدف الشريعة الأول وهو الطمأنينة والأمن الاجتماعي والاستقرار. يقول في ذلك ابن رضوان : "فكما أن الله واحد، إذ لو كان فيهها آلهة إلا الله لفسدنا، كذلك لا يكون الملك ملكا إلا بالانفراد (الشهب اللامعة في السياسة النافعة : ابن رضوان ص 151) .

ولذلك يبدو الذهن والفكر السياسي المعقبيين مسكونين بالمماثلة بين الله والسلطان. كما يورد هادي العلوي قول بعض الفقهاء "الامام الجائر خير من الفتنة" والفتنة لفظ مرادف للموضى، فمع الخوف من حصولها يجب الانقياد إلى سلطة يشترط فيها العدالة عملا بمبدأ شرعي أصولي : إذا تعارض ضروران وجب تحمل الأدنى لدفع الأعلى (الضرر الأدنى في هذه الحالة هو جور السلطان والأعلى هو القوضى (في السياسة الإسلامية : هادي العلوي ص 22) فسمها كان سوء الحاكم وجوره يبقى هذا الحاكم مع ذلك راية

بهذا الحديث : "لا سبق إلا في حافر أوتخف أو نصل أو جناح" فزاد في الحديث "جناح" من أجل لهو الخليفة. وقد كوفى هذا الرجل من أجل تحقيق الغرض بالكذب على الرسول. ويقال إن الخليفة لما لم يستطع إخفاء هذه الخدعة أمر بقتل الحمام، من أجل أنها كانت سببا في هذا الكذب (تاريخ الخلفاء أمراء المسلمين، السيوطي - ص 183).

شاهد ثالث : دعا هارون الرشيد فقيها إلى قصره وقال له : دعوتك لأشهك على هذا عيسى بن جعفر إن عنده جارية سألته أن يهبها لي فاستمع، وسألته أن يهبها لي فأبى، والله لئن لم يفعل لأقتله. فقال الفقيه : فالتفت إلى عيسى، وقلت : ما بلغ الله بجارية عنكما أمير المؤمنين، وتزول نفسك هذه الملتزة ؟ فقال : إن عليّ بينا بالطلاق والعتاق وصدقة ما أملك أن لا أبيع هذه الجارية ولا أهبها. فالتفت إليّ الرشيد فقال : هل لي في ذلك مخرج ؟ قلت : نعم، قال : ما هو ؟ قلت : يهب لك نصفها ويحك نصفها، فيكون لم يبع ولم يهب، قال عيسى : أو يجوز ذلك ؟ قلت : نعم، قال : فاشهد أني قد وهبت له نصفها وبعت النصف الباقي بمائة ألف دينار. فقال الرشيد للفقيه : يا فتى والله لا أهبها ما هي ؟ قال هي ؟ مملوكة فلا بد أن تستبرأ والله إن لم أبعها ليبيتي إني أظن نفسي، ستخرج فقال الفقيه : يا أمير المؤمنين، تعظيها وتزوجهما فإن المرأة لا تستبرأ (تاريخ الخلفاء البنادي ج 14 - ص 25) .

في الشواهد الثلاثة قدرة عجيبة لدى بعض الفقهاء على استعمال "الحيل الشرعية" التي بها يستطيعون أن يجدوا مسوغا شرعيا ومبررا قانونيا لكل ما يريد السلطان وحسب طلبة.

إن كلمة "حيلة" لا تعني فقط توخي الكذب والنفاق لخداع خصم ما، بل هي تدل في معناها على "آلة توفر الجهد والمشاqui على الإنسان، وهذا يرتكز إلى قواعد وعمليات عقلية تكون بمثابة "مخترع" حاذق أو عالم عامل. فهي أكثر الوسائل حذقا للوصول إلى الأهداف والغايات. وهي تحتوي على قدر أقل من الإكراه وعلى درجة أكبر من الفعالية.

والخلفاء بلجوتهم إلى الفقهاء وحيلهم يحصلون منهم على ما يضمن لهم ما يريدون بدرجة دنيا من الإكراه ودرجة عليا من الفعالية. وبذلك تصبح الحيلة "شرعية" لموافقة "أصحاب الشرع" عليها ولعدم مخالفتها الظاهرية لهذا الشرع.

واستخدام الحيلة "الشرعية" في السياسة ينطلق من

الناس من العزل عما مكن هؤلاء الخلفاء من قوة وسلطان كبيرين. يقول محمد أركون : "سبب حرصهم على الحد الأدنى من استقرار النظام الاجتماعي بفضل الشريعة، فإنهم رشحوا فكرة امتثالها يستعبد في أحسن الحالات التعامل الشرعية للأئمة المجتهدين من رؤساء المذاهب (فكر التقليد) وهذا هو رمز الأثابعية... وعندئذ ترسخ الوهم القائل بوجود علاقة حميمة وتضامن وثيق بين الدين والسلطة، ولا يزال هذا الوهم سيطرا على الجماهير الشعبية، بل وحتى على المثقفين حتى يومنا هذا (الاسلام : الأخلاق والسياسة : محمد أركون ص 58).

ولقد كانت استمرارية الخلافة أهم بالنسبة الى الفقهاء من التناقض التي تشكو منها. ولنا في تنظيرات الماوردي في الاحكام السلطانية أكبر دليل على هذا الحرص. حيث سعى هذا الفقيه كثير الى تقديم صورة "مثالية" للخلافة وهيبتها باتباع أسلوب انتقالي اقصائي لوقائع التاريخ الاسلامي عسى ان يفسر استمرار الاس والنظام الاجتماعي ويحفظ كيان الأمة. وسحرو هذا احرص الفقه على النظام والاستقرار والاطمئنان امام الاستيلاء فيشرع الاستيلاء بالقوة على الحكم ويطلب هؤلاء للحاكم الجديد المستبد ، يقول بدر الدين بن جماعة : "وتصدق البيعة القهرية بقهر صاحب الشوكة، فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكة وجنوده بغير بيعة أو استخلاف اتعقدت بيعة ولزمت طاعته ليتنظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم. ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح. وإذا اتعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكة وجنوده انزل الأول وصار الثاني إماما لا قدامه من صلحة المسلمين وجمع كلمتهم ولذلك قال ابن عمر في أيام الحرة "نحن مع من غلب" (تدبير أهل الاسلام : ابن جماعة ص 357).

ان تنازلات الفقهاء ثمرة انتجها واقع سياسي فيه تكوّن وتراجع تقصم فيه "الجانب السلطان" في التصورات السياسية على حساب الجانب الشرعي، واعتبرت الرعية فيه مريضا سلطانها طبيها.

وبما ان المريض لا يتناول على طبيه هكذا يُفنى حق الرعية في معارضة سلطانها مهما طغى خاصة وقد اصطلبت طاعته اللامشروقة لا بطابع ديني طالما ان المؤمن لا يصعب إيمانه الا اذا أطاع أولي الامر. بل ان بعض الفقهاء يتجاوزون ذلك الى تقرير ان السلطان الجائر ليس الذنب فنه بقدر ما هو ذنب الرعية (سراج اللوك الطرطوشي ص 196).

يجتمع اليها الناس ولو كانت ممزقة بالية . صحيح أنها ميتة لكنها تدفع بها سيرة أعظم.

إن هذا التبرير الفقهي للاستبداد وهذا الترسخ "الشرعي" له في الواقع التاريخي ما يبرره. اذ مثلت مشكلة انتهاك الخلفاء المستر لدور الشريعة في المجتمع كسلطة عليا للسيادة تحديا للفكر السياسي الاسلامي عامة والفقه خاصة. واذا كانت العامة من المسلمين تعتقد أن مخالفة مبادئ الشريعة انحراف خطير واعتداء صريح على احكام الله فان الكثير من الفقهاء دعوا الى جواز الاعتراف بشرعية الممارسات السياسية المخالطة بغية إثبات أولوية الشريعة وتجنب الفتق والفتوى. هكذا برروا وسوغوا الطاعة والخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبة وذلك بواسطة أمثال من مثل : "استمرارية الأمة في الوجود فوق كل شيء" و "إن الله يعطي السلطة لمن يعتقد أهلا لها" و "القدرة على فرض النظام وفرض هيئته أهم من كيفية نشأته والأسس النظرية التي يستند اليها" و "سلطة جائرة خير من فتنة داخل الأمة" وهيئة النظام شرط بتخصيه الفقه الى جانب العدل لاستمراره. يقول الغزالي : "يجب على السلطان أن يعمل بالسياسة، وأن يكون مع الله عادلا، لأن السلطان خليفة الله، ويجب أن تكون هيئته بحيث إذا رآه الرعية خافوا ولو كانوا يبيدوا. وسلطان هذا الزمان ينبغي أن يكون له أوفى سياسة وأن ميتة لأن الناس هذا الزمان ليسوا كالمعتدين، فان زماننا هذا زمان ذوي الوقاحة والصفاه".

وهذا لم يمنع وجود عدد من الفقهاء امتنعوا عن المشاركة في السياسة كنوع من الحذر والاحتياط حفاظا على صورتهم كعلماء أتقياء ذوي هيبة في نظر العامة. لكن أغلب الفقهاء يصورون الخليفة أو الإمام بأنه راعي جماعته وظل الله على الأرض والوصي على الشريعة والمنوط به تنفيذ ما أمر به الله. وبسبب نظرتهم التثاورية الى ماذا يمكن ان يحدث لوترك الناس تابعين لرغباتهم وأهوائهم فان الفقهاء يشهدون على التنبيه من مغية ذلك، ويضعون من مخاطر ما يتجرع عنه من فوضى وقتن يقول في ذلك الفقيه ابن تيمية : "ستون سنة تحت إمام جائر خير من ليلة واحدة دون حاكم". (السياسة الشرعية : ص 173).

لعل هذا ما جعل أغلب التطبيق السياسي غالبا ضد مصالح الناس وروح الشريعة . وكان الخلفاء عادة يجعلون مصلحتهم وذوهم وعصبيتهم. اذ المال والتفوذ بأيديهم وملك لهم ومن حقوقهم المطلقة، ويشجع حولهم الفقهاء، ما يرسخ هذا الاعتقاد وصولا الى معاني العصمة التي تمحصهم أمام

ان توسيع "الوقف" يعطي للمعديدين منهم هامشا من الاستقلالية في مواجهة ضغوط حكومتهم. كما قيدوا الاجتهاد وأشاعوا اغلاقه كإجراء دفاعي، وهكذا عرف منهم من كان يشتد في محاسبة الحكام وانكار سوء قراراتهم وأقوالهم ومن نصحتهم ورفض منحهم وصير على ضغوطهم، بل وسعى جهادا إلى مواجهتهم بجراحة ومعارضتهم بإقدام غريب. قال مالك بن دينار "إذا سمن الأمير بعد الهزال فاعلموا أنه قد خان رعيته وخان ربه (الشعراني: تنبيه المقتربين ص 23).

لقد كان هؤلاء "الأقبياء" يعميون دائما على السلطان اتحرافه عن الطريق القويم وغالبا ما كانوا يجهدون أنفسهم في مقاومة إغراءات الحكام كسولي الوظائف والمناصب، التماسا للسلاسة والنجاة من عذاب الآخرة أو غضب هؤلاء الحكام فكانوا يقدون على حكومتهم أو يرأسونهم واعطين ناصحين يحذرونهم سوء العمل ومغبة الانحراف عن الطريق ويذكرونهم بوعد الله ووعيده. ومهما يكن استبداد الدولة لقول آراء الفقهاء فإن مستجدات الواقع المتغير وطوارئ جميع ضروراته كثيرا ما حتمت وضع أحكام واتخاذ قرارات رأى فيها هذا الصنف من الفقهاء نفسا وحرورا عن الدين فحاطب برحيته في سبيل مناهضة هذه الاجرامات وإبطالها. رغم أن ذلك مؤشر على ضعف مواكبة الفقهاء لمعامل التغير.

هكذا اتهم الفقه الذي عارض الخلفاء بإثارة الفتنة والفوضى والعنف ونعت أصحابه بالزنادقة المارقين عن الدين، جاء في شذرات الذهب: ان سفيان الثوري- الفقيه المعروف- وكان سيد أهل زمانه علما وعملا، كان كثير النيل بكلامه من المتصور العباسي لما يراه من ظلمه، فهم به الخليفة وأراد قتله فما أمهله الله، ثم جاء الخليفة المهدي، وأراد على القضاء، وكان ذلك من رسائل أدنى من يريدون، فأبى فظلموه دون أن يقدروا عليه وظل متواريا عنهم حتى مات (شذرات الذهب ج 2، ص 250- 251).

كما أن الفقهاء الخابله ذاقوا الأمرين في فترات رفعت فيها الدولة العباسية راية الاعتزال مذهبا رسميا للدولة، لانهم شكلوا حركة متشددة وقاتلية قريبة من عامة الناس. ولو حاولنا البحث في دوافع هذه المعارضة الفقهية لوجدناها صلبة ببعض تقاليد العرب الرافضة للخصوع للسلطة بسبب غلبة الطابع البدوي الذي تواصل برونه طوال قرون بعد ظهور الاسلام، هذا الى جانب ما كان شاعرا في الاسلام الأول من رفض للأبهة الملكية واستبداد الملوك.

ان السعادة العامة في طاعة السلطان وتبجيله وعصيان طاعة للسلطان. المهم هو حضور السلطان حتى وإن جار وفسق لأن حضوره يعني النظام، فالرعية مجبولة على الفوضى والفساد.

ان الأوضاع المتزايدة التي عاشها الخلافة عبر التاريخ الاسلامي شكلت أهم الدوافع التي جعلت الفقهاء يسارعون دائما الى الدفاع عن الخلافة من حيث شرعية قيامها واستمرارها ولو شكلا، ولو أدى الأمر الى الاعتراف بالواقع المتدهور والافتاء بجوازها وإلى التعاون مع السلطان لإحلال الأمن وضمان الاستقرار. لكن هذا التنسيق "الفقي-السلطاني" أو هذا القرب الفقي من السلطان كثيرا ما قوى سند السلاطين والخلفاء وكثيرا ما كان مسرا للفتيان والاستبداد. كما مكن بعض الخلفاء والحكام من عزل الفقهاء وعلماهم الذين عن جماهيرهم بإغداق الأموال والمناصب أو الوعيد والتهديد للذين جعلوا كثيرا منهم ينشقون وراء رعبات رؤسائهم فضاعت عنهم لغة العامة بهم.

وهكذا كان الاحتجاج على الأنظمة غير المقبولة شعبيا نادرا. وربما يعود ذلك الى اتقان مفهوم "فصل" على أن التطور الاقتصادي والاجتماعي أو "الاستقرار السياسي" هو غاية الغايات وهو الجسر للاستبداد الأقلي، يقال الطوطشي في سراج الملوك ص 91: "فالسلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية أبهى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المصعب للسياسة الشرعية" فالسلطان الراعي لديناه وإن كان كافرا أصلح من مصلح آخره ومفسد دينه.

ج- فقهاء رفضوا التعاون "الانتهازي" مع الخلفاء:

كان الفقه هو تاج العمارة الفكرية الاسلامية. وكان في الدولة العباسية على من يريد من العلماء والفقهاء مناصب القضاء أو الانتفاع بمطاء الحكام ان يتجنب الاسماء إلى أولئك المسكينين بزمام السلطة، في حين كانت المناصب عامة والقضاء خاصة وسيلة لإذابة وإبتلاء الفقهاء. فلقد أودى الإمام أبو حنيفة وضرب بالسياط أيام الأمويين وحبس وأودى أيام العباسيين أيضا، ولذلك لأنه امتنع عن ولاية القضاء كما يقولون. لكن السبب الرئيسي الحقيقي لذلك كان الرغبة في امتحانه ليعرف ولاؤه للدولة القائمة أو انحراجه عنها. والا فالحالون لهذا المنصب في عصره كانوا كثيرين ومنهم من لا يرغب عنه. ولهذا نرى أبا جعفر المتصور يقول حين أبى القضاء: أتربح عما نحن فيه؟ (ضحى الاسلام: أحمد أمين ج 2 ص 32- 33)، لذلك رأى هؤلاء الفقهاء والعلماء

عما يشرع تصرفات الخليفة وحقوقه بطبيعة مثالية من حيث كونه إماما. وغير مثال على ذلك دراسات الفقيه الماوردي كالأحكام السلطانية: حيث اهتم بالخلافة ككيان سياسي أراد له ان يستمر رغم عثراته. قذاف عنه كرمز للوجود الشرعي للدولة الاسلامية.

على أن النقاش في الشروط الضرورية لتثبيت الخليفة أو الامام في السلطة والصفات المطلوبة في من ستعلن أهليته لهذا المنصب ومهام منصبه هذا، أي باختصار النقاش في مسائل الحكم الاساسية هي أكثر شيوعا بكثير في المؤلفات الفقهية من التنازل عن مدى سلطة الخليفة أو عما يعني المواطن من الخضوع له وطاعة أوامره. هؤلاء الفقهاء لم يضطروا الى مواجهة تحدّيات مماثل لما طرحه ميكافلي، وهوبز، ولوك. فقد اكتفوا بالدفاع عن صورة مثالية طوبوية للسياسة هي الخلافة وهذا ما يؤكد ان الأفق السياسي بالنسبة الى الفقهاء أضيق مما هو بالنسبة الى الفلاسفة المسلمين. فالهم بالنسبة الى الأولين هو ضمان الأمن والاستقرار وتطبيق الشريعة وانعدام الفوضى أكثر من ضمان سير الحاكم على نهج سياسي وسيعة عادلة هما وهدفهما الكفيلان ببقائه أو عرلة عن السلطة. بل لعل كثيرا من الكتابات الفقهية كرسّت لاسيد الخليفة، خاصة العباسي بتأكيدها على ان الخليفة يتمتع بحق الرسول دون ان يضبط بقيد وواجب، فلا يسأل عما يفعل ولا يحاسب بل هو ظل الله على الارض!

إن المؤلفات الفقهية في السياسة لا تروق لابن خلدون، يرى أصحابها دخلاء على السياسة، بل يسلبهم حتى حقهم في استشارة الحكام لهم. وهو حق طالبا به وأحقا عليه. لانهم لا عصبية لهم تمكنهم من حل أو عقد. لقد رفض ابن خلدون ان يكون لهم في الدولة دور أساسي يستمد أهميته من تخليهم للدين وقوته وفضله على الدولة فتى عنهم حق المطالبة بالمشاركة في شوري الحكام.

ولا نجد في مقدمة ابن خلدون نصائح الملوك أو سرايا الأمراء وكل ما شغل باله هو البحث في علل الواقع السياسي وتفسيره دون أحكام قلبية ولا قوالب جامدة.

في حين اشتهر الفقيه عادة الى الأفق الرحب والفكر للتحليل والتفسير والتعليل لمجريات الدائرة السياسية. كانت مجريات الواقع السياسي تشكل أمامه تحديا عجز عن كسبه. فهو يوضع نظرة أولية تكيله وكلما ازداد تطور هذا الواقع السياسي كلما مالت قواعد السياسة الشرعية الى الجمود. فلا منظار لدى الفقيه ينظر من خلاله الى الظاهرة السياسية الا منظار الشريعة والحال ان ابن خلدون يؤكد ان

وفي حياة الحضارة أو المدينة كانت محادثات الأسواق لا تخلو من الاهتمام الحقيقي بالعلاقات الاجتماعية والاحداث السياسية وكانت الدعوة للمشاركة في هذه المحادثات غالبا تلقائية مرجلة وكثيرا ما كان الفقهاء يشتركون فيها ويرأسونها عادة.

وفي هذه الأسواق وخلال هذه المحادثات كان كثير منهم يجد دعما لاعمال احتجاجية وسندا شعبيا. كانت هذه الأسواق الى جانب المساجد هي أكبر مشكل ومحرك لانجذابات الرأي. صحيح ان هؤلاء المستأندين كثيرا ما لا يودون جميع شعارات الاسلام الا انهم يقررون الفقهاء لانهم يقررون علمهم بالفقه والدين. فظلت صورة الفقيه في نظر العامة مثالية ترمز الى الوفاء بالمعهد واحترام العدل في علاقات الناس، لذلك شكلت اضطرابات الأسواق والمساجد هاجسا ومصدر قلق دائم لدى سلطة العصر الوسيط. وهذا الصنف من الفقهاء كثيرا ما حرك الحواضر الاسلامية وأحسن التأثير في عامة الناس ربما انطلاقا من حسن استغلاله لسلح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي حُسّن من أوكسد واجبات السلم للحفاظ على حضارة سليمة يعنى وفق تعاليم الاسلام.

ومعارضة الفقهاء للحكام وعدم مهادنتهم ولا إرتياد قصورهم كل ذلك يجد صدى وتأليدا من العامة عادة، التي ترى في من يكثر الدخول على السلطان والوقوف على يابه منافقا متزلفا. أورد هادي العلوي في كتابه "الاستطراف الجديد ص 23 خيرا مفاده أن "سقاء دبا من فقيه واقف على باب أحد السلاطين فسأله عن مسألة (فقهية) فقال الفقيه: أهذا موضع المسألة؟ فقال السقاء: أو هذا موضع الفقيه؟"

على ان شيخ الاسلام الفقيه الغزالي كان دعا الفقهاء الى الاحتفاظ بلهجن متعصم مسالم فيستحقون بذلك احترام العامة المؤمنة، إذ يحاط علم شؤون الدين باحترام كبير وإجلال من قبل هذه العامة.

تطفل الفقهاء على السياسة:

ان أكثر ما لُوح به من مآخذ على الفقهاء عموما، هو ضيق الفكر والتعصب أحيانا. كما لا يعنى ازدهار الدراسات الفقهية قوة الخلافة بل ربما العكس أصبح، ففي مقدمة ابن خلدون تأكيد على أن التمسك من علوم الدين لا يؤسس الدولة العظيمة مثلما تختلف قوة العصبية والتحماسها عن التوسع في علم الأنساب. فكلما قل سلطان الخليفة في بغداد كلما احتضن الفقهاء دراسة قانون الدولة ونظمها السياسية،

للأخلاق. فطباع العمران هي المحددة لقيام أو سقوط الدول بل المحكمة حتى في الشعور الديني، وطباع العمران مرتبطة بحالة العصبية، فلا تقلت التصانيع دولة ما من الخراب "كما أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع" هكذا يدعو إلى أن يرفع الفقهاء أيديهم عن السياسة ورجالها ودواليبها ويقتصرهم على النظر في أمور الشرع، بحيث تصبح الاستشارة في أمور الحكم والسياسة قاصرة على أهل الحل والعقد من العصبية الحاكمة، فعصبية هؤلاء هي التي تخولهم حق الحل والعقد أما الفقهاء فلا حل ولا عقد لهم لأنهم من غير ذوي العصبية.

وما تشير به هيئة أو أهل الحل والعقد بتركيتها هذه يرقى إلى مستوى الاجماع الذي يلزم الجميع.. فالاجماع بهذا الشكل يصبح امتيازاً لا يخص إلا العصبية المالكة للحكم. كان الفقهاء يأملون، من خلال مشاركتهم في هذه الهيئة الاستشارية، في أن يكون لهم بعض النفوذ، لكن النفوذ السياسي كله العصبية ومن لا عصبية لهم كالفقهاء لا دور ولا نصيب لهم في هذا النفوذ سواء في مداولات حول قرار سياسي أو في توجيهات سياسية، فلا عصبية لهم فجميعهم أو ي يخفرون سبيلها.

كلما في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخضها من أحكام الشرع. (المقدمة 186). أن الفقيه يطلق من الشرع لدراسة السلطة وطبيعة الماسك بها. لم يبحث عن النظام الأفضل، ولم يدع إلى نظام الجماعة المؤمنة بإمرة من يخلف النبي وهو مؤهل لأن يؤم الجماعة في صلاته. إنه لم يقتصر على النظر في رسالة الوحي وهو يحلل الظاهرة السياسية.

لقد خالف صاحب المقدمة تأكيدات الفقهاء على ارتباط ازدهار الدول واستمرار السلطان بالتزام أصحابها بالمثل الخلقية والشرعية فهذه الأخيرة ليست هي التي أسست الدول ولا هي قادرة على منع انهيارها وسقوطها. ذلك أن الأخلاق في تبعية حركة تغير المجتمع والعمران السياسي. فإذا شاءت قوانين التاريخ أن تسقط تلك الدولة أو تلك فلا يمكن لأخلاق حاكمها أو نصائح نصائحتها أن تمنع هذا السقوط. كما أن قيام الدول لا يعزى إلى نجاح الناصحين في إبلاغ بصلانهم وامثال حكامهم لتلك التصانيع بل لأن الأخلاق الحميدة هي ميزة العصبية في طور بداوتها وقوتها. لقد رفض ابن خلدون أن تكون مجريات الظاهرة السياسية خاضعة للإلتزام الخلقية أو عدمه، هكذا سبق ميكافلي في هدم وجه خضوع السياسة

الغزل في شعر نزار هل هو غزل فقط

محمد بن رجب

وإذا ما أحبّ فإنه يوقف حياته على الغزل بحبيته فيمتاوت في حبها ويتعذب المذاب كله ويتدلّل لها، ويذوب ضعفا أمامها، ويتحرّ في غيابها ويجنّ من حرامها منها، ويهدو دمه إن تمسك بحبها وذكرها بالاسم والقبيلة علنا.
أند هو غزل مأساوي يحبّ متصمّج درامي لأنه من طرف واحد لا يهتأ معه الشاعر ولا هو يعرف طعم الأمن والطمأنينة

ثم جاء عمر بن أبي ربيعة في صدر الإسلام فقلب الشعر العربي رأسا على عقب مهدّ نذر عبي، لأصلان، وكسر عبدة الكعبة عينا وسخر من العذرية والعنبرين وما أوفى حباها على واحد وما قدّل في حبه وما تماوت أمامها ولا في عباها.

فقد عدد حبيته ونزل بهنّ بلا تعفّف ولا تحبب وعوض أن يكون هو المحروم من المرأة جعلها هي المحرومة منه، وعوض أن يبعث إليها بالمراسيل أصبحت هي الباعثة وعوض أن يبكي على هجره له أصبحت هي الباكية وعوض أن يشتكي من دلالها أصبحت هي الشاكية وعوض أن يتحدث عنها لأصدقائه طالبا مساعدتهم أصبحت هي المتحدّثة عنه في حلقات النساء.

كانت المرأة عند الشاعر العربي هي القمر فأصبح عمر ابن أبي ربيعة هو القمر "فهل يخمي القمر" وبعد أن كان الشاعر يتسلّل إليها ليلا ليرأها أو يرى من يراها فانه جعلها تسلّل إليه أو هي تنتظره في خدرها وتوفر له الأمن والطمأنينة أنها الرجسية في أعلى درجاتها لقد جعلها تتحدّث عن الحب، وأنطقها بعد أن كانت غرساء وجعلها حاضرة في قصائده بالموقف والرغبة والاسم والشهرة.

أه عصر جنيد عبّر عنه بكل شهوة وإباحية، فما حاربوه، ولا أمردوا دمه، بل أن النساء بعنّ إليه طالبات التشبّه بهنّ لأنه أصبح أداة لشهرتهن بين العرب كلهم. إذن هي نقلة في الغزل من العذرية إلى الإباحية، ومن المأساة إلى المتعة، ومن التضييق إلى الفرحة.

وبعد أن كان الشاعر العربي متماوتا في حبه أصبحت الحبسية هي المتماوتة والمتلذّلة. وبعد أن كانت للمرأة غائبة لا كلمة لها ولا موقف في حب الشاعر.



الشاعر العربي له علاقة

وطيدة وعريضة بالغزل بأنواعه الأدبية المرتبطة بالمجتمع العربي من الجاهلية إلى اليوم، أو لنقل من عنفرة العيسسي إلى نزار قباني.

ففي الجاهلية كان الشاعر مجبرا على أن يكون مطلع قصيدته غزليا والمعلقات السبع تؤكّد ذلك فمهما كان الموضوع الذي يتحدّث عنه في قصيدته من الضروري أن يتغلّز بالمرأة ويشجب بها، ويتماوت في حبها وكثيرا ما يلفّ على أطلال بيتها كتعبيرة عن كثرة ترحال القبايل حسب الفصول والظروف الطبيعية بحثا عن الأكل والكلا والأمن أيضا.

من مدن اللاشعور، واللاحب، والاحباط والكآبة
أكتب كي أجعلها رسالة
أكتب كي أجعلها أيقونة
ثم يقول:
لاشيء يحميننا من الموت
سوى المرأة والكتابة
أكتب
كي أفجر الأشياء
والكتابة انفجار

ويقول نزار شعريا.. أو شعرا متثورا:

"المرأة شغلي الشاغل بدون شك، يعني من الأربعينات
حتى أواخر الستينات، كانت المرأة أرضا أقاتل فوقها، لم
أنتزل بالمرأة كهيكل أو كوجه جميل وكجسد جميل. تنزلت
بالمرة كفضية، يعني كنت اشعر منذ طفولتي أن المرأة لم
تأخذ مكانها في المجتمع ولا تزال مقموعة، ومرعوبة
وخائفة، قايلت لأجعلها مواطنة من الدرجة الأولى".

أدب الغزل عند نزار فضلا عن كونه غزلا على الطريقة
العربية فهو أيضا غزرا عابدا. ولا هو غزل للمعنة والبهو
والكجوى وال بلدا أحبا كذلك ولا هو غزل يعبر به عن حبه
لامرأة معينة أو لألف امرأة على طريقة عمر ابن أبي ربيعة أنه
غزل هادف، يدافع به عن قضيت.. أنه سلاح.

نزار ليس مصلحا ككل المصلحين، ولا هو نصير
للمرأة.. ككل أنصارها. فلا هو قاسم أمين، ولا هو الطاهر
الحيداد. هذان المصلحان اللذان صادا إلى مقومات الإسلام
ليبحثا فيه دعوتيه إلى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ونظرا في
التطور الذي حدث في العالم لصالح المرأة عله يفيد المرأة
العربية.

نزار شاعر.. يعرف أن المرأة العربية مازالت في خنوها
مقموعة وفي بيتها مرعوبة، وفي الشارع شبحا وفي العمل
مرفوضة، وفي الحب طرعا غير متكافئ، وفي الجنس مستغلة
أو مستغصبة فكيف السبيل إلى أن تنتفس الهواء النقي
وتحيا... وتتساوى مع الرجل، كان لا بد من الصدمة، أن
يصدم المجتمع بأمر يزعمه، إن كان معلنا يارسه نفاقا،
ويستتر عليه وبه لأسباب كثيرة بعضها متطفي ومتعن وبعضها
واه وكاذب.

كان لا بد من الغزل والحب والجنس ليفضح المستور بكبر
من الكذب النفاق وزيف الأغطية التي تعمي العيون ليكشف
عن عالم موجود ولكنه مخفي مسكوت عنه.. ضحيته

أصبحت حاضرة وتتحدث وتتلذذ في حديثها عن الشاعر بل
هي إباحية أحبانا ولكنه ما كان أكثر من شاعر محب لنفسه
وما كان أكثر من معبر بشكل خفي عن المجتمع العربي الجديد
الذي حمى المرأة وارتفع بقبيلتها فكيف الأمر مع نزار قناني؟
ومن البدء نسأل هل تواصل معها حضور المرأة في الشعر
العربي كما كان حضورها في شعر عمر؟.

إن المجتمع العربي بعد المباسين اتفلق تأعرا فانتلق
الشعر وتأخر وعادت المرأة إلى وضعها المزري ومرصت
القصيدية وكان الشاعر العربي قد أحس أن العرب قالوا كل
شيء، فإذا بقصيدته ترديد سبي لقصائد عترة وجميل وامرئ
القيس وعمر دون الإرتقاء إليها أو حتى إعادة إنتاجها...

يعني ذلك أنه صورة عن المجتمع الذي أصبح مقلدا
متخلفا، راكدا سجين المرأة من جديد بل وأدها، أسكنها
وأخرسها، وهدر دم الشاعر إن خصها بالاسم، فطقت الغزل
وضع إلا من بعض قصائد في العرب الاسلامي وبالتحديد
في الأندلس حيث شهد الحب رقيبا في النفس العربية وتم
التنظير له والأشادة به والمحين.

أما نزار قناني الذي توفي قبل أكثر من مئة سنة فقد عاش هذا
القرن فكان أبنا له دون استكانة أنه تأخر على كل شيء في
مجتمعه وفي عاله، وهو مجدد في مؤرته ومجدد في كفته
ومجدد في شعره ونسج وحده في حبه وغزله هو شاعر
الغزل بلا منازع وهو شاعر الحب بلا نقاش، ولكن الغزل،
وربما ما كان الغزل هو الهدف وما كان الحب عنده في المطلق
والا كان عمر بن أبي ربيعة آخر، نسخة سيئة منه.

لننتقل من قولة شعرية له، ولتر إذا ما كان صادقا مع
نفسه بين القول والقول وبين القول والفعل.

يقول نزار :

أكتب

حتى أتقذ النساء من أقيبة الطغاة

من مدائن الأموات

من تعدد الزوجات

من تشابه الأيام

والصقيع والرتابة

أكتب

حتى أتقذ الكلمة من محاكم التفتيش

من شمعنة الكلاب

من شائق الرقابة

أكتب كي أتقذ من أحبها

زيدني عشقا، زيدني

..

زيدني غرقا يا سيدتي

ان البحر ينالني

..

زيدني موتا

عل الموت..

اذ يقتلني يحييني

نزار هتا عاشق مقيم.. ولكنه لم يعبر عن عشقه لها لتكون الضحية أو لتكون الصورة الجميلة.. هي شريكة في العشق. اذن نزار يقلب المعادلات العربية في الحب والغزل فلا هو يتنزل للمرأة ويضعف أمامها مثل عنترة وجميل وامرئ القيس.. ولا هو يصلي في هيكلها بعد ان جعل منها الاله والمبودة يطلقات لظيفة خالدة مثل الشاي ولا هي تتغزل به نأوتا في حبه وشغفا به ويوسامة طالبة لقاء أو وصلا كما فعل عمر ابن أبي ربيعة الذي يقيم المرأة فتضجر له ليلا فيكون المتصالي ^{الذي} نزار يريد لها شريكة. فهو يعشقها ويمكنها أن تحببه تزيد عشق ليحدث التكامل وكذلك الأمر في قصيدة "اغضب كما تشاء"

ففيها دعوة للمرأة لأن تتحرك وأن لا تكون سلبية وان لا نصمت للقهر. وان لا تقبل بكهونه وان ترفض امراضه ومساويه وتكون شريكة فاعلة حرة، نزار يصرخ بها عاليا "اختاري" فليس اجمل من ان تكون قادرة على الاختيار في كل مجالات الحياة طبعاً وترتقي دعوته الى تشريكها في الحب القمة والروعة والحرية. في "رسالة من تحت الماء" يقول:

ان كنت صديقي... ساعديني

ان كنت حبيبي... ساعديني

ان كنت اعز عليك فخذ بيدي

هنا علاقة اتحادية بين الصداقة والمساعدة وهناك تصريح مباشر برغبته الحقيقية في الارتقاء بالمرأة درجة الاتحاد في الحركة بين المرأة والرجل (يدي في يدك تعبر الجسور نحطم الجبال..)

واذا ما طوح الحب بنزار يتحول الى شبيقي فيصور الجسد المشتهي ويقول كلاما اباحيا مزعجاً أحيانا ويؤكد بأن الرجل ليس وحده في العملية التي يصفها ويغل في وصفها الى درجة احرار السامعين قصداً. فهو يريد من الرجل أن يتحرر من عقده ويسعى الى علاقة سليمة تكون المرأة فيها طرفاً فاعلاً لا طرفاً سلبياً.. فاذا ما كان الرجل راغباً في اثبات

المرأة.. ويصور الرجل أنه هو المتحرر في حين أنه الضحية الأخرى.

اذن هو يريد تحرير المجتمع من ثقافته ومكبلاته المختلفة بتحرير المرأة.. وتحرير الرجل معها.. بتبصيرهما بما يجب أن يكونا عليه

ولكنه شاعر فلم يمارس غير عائله..

فكتب شعراً غزيراً وجميلاً.. توجه به الى كل العرب.. فصددهم وهزهم في البداية ثم تقبلوه على مضض وتصبه البعض رئيساً لجمهورية الشعر الغزلي مع شيء من النقد، وهو يطالب به مثل كل القادة والرؤساء الديمقراطيين وكانت المرأة الصغيرة والمرأة الشابة والمرأة المتزوجة يقرآن شعره سرا ويحملن مجموعاته الشعرية الى غرفهن كما يحملن المنتوعات.. ثم أصبحت مجموعاته بين أيديهن بلا خوف أو وجل فهل حدث التطور الذي كان يقصده؟ نعم حدث التطور.

الما ليس بشعره فقط، وان لعب شعره دوراً مهماً في تحريك السواكن.. وتبسيط المسائل..

ذلك هو نزار.

فكيف هو غزله؟ ما هي مظاهره، ^{ما هي} أساليبه؟ هل هو غزل قديم في لغة يحاول أن تكون جديدة سهلة وفي متناول الجميع؟

أسئلة كثيرة ان استرسلنا فيها لا يمكن أن نتوقف أبداً. كما ذكرنا اذن فالغزل عند نزار هادف، هو قضية المرأة.. هو قضية الرجل، هو سلاح فاعل في النفس وفي التاريخ. وفي الكون، وفي المجتمع.

من أجل أن يصل الى ذلك جعل نزار المرأة قصيدته وهي عنده التكامل في المجتمع.. وهي الجسد وهي الجنس.. هو لا يبدأ بها ليصل الى موضوع آخر إنما المرأة هي القصيدة في غزلياته كلها.

يدعوها الى ان تكون طرفاً في الثورة التي يقودها لا أن تستهلك غزله، وتتمتع به ثم تواصل قمعها لنفسها وتسكت لقمع الرجل لها فتبكي سرا وتتعب في فراشها قهراً.

وكي تتحرر يجب ان تكون مبادرة، فالحب ليس استغلالاً طرف لطرف آخر. فاما ان يكون المرأة والرجل شريكين واما تصود قصة المرأة العربية الى الأذهان من جديد لترسم أكثر فتشتد المأساة ويتكرس الطغيان.

الحب شراكة.. والجنس شراكة بين اثنين من الضروري ان يكونا متحابين، يقول:

ليست واحدة بينها، إنما هي المرأة العربية في التوزيع الظالم هي امرأة إما مستقلة من طرف هؤلاء الذين يعرفون كيف يدوسون المرأة بالقرعة والجاه والمال ولما كانت هي راحة في الأقوياء والسادة والطغاة ونزار يرفض هذه المرأة قاترة على الاختيار والتعير وهل تميز على المجين العرب بقصيته أم بأمر آخر؟

نزار من البلد نقول، أنه شاعر حدائي، ابن عصره، استفاد من الشعر العربي، كما استفاد من الشعر العالمي ففي شعره الكثير من عمر ابن ربيعة والكثير من أرافون ولئن كانت الحداثة تحدث القطيعة مع الماضي والسلف فإن نزار قباني أحدث القطيعة بالموضوع وبالقصيدة والثورة، ونذهب بعيدا بالقصيدة العربية. لقد شارك جيله في الثورة على العمود الشعري وهي الثورة التي انطلقت من العراق مع نازك الملائكة وفي سوريا مع نزار وفي تونس مع محمد العروسي المطوي وإن لم يكن مصرا عليها بالتواصل والثبات، وفي السودان مع محمد البشير إلا أنه تميز عليهم بصناعته، فقد أراد نزار أن يشكل ابتعا جديدا للقصيدة العربية وأخرجها من رتابتها فنتج الجهد بعيد في ذلك.

لا بد أن يقدم خدمة أدبية إلى الثقافة العربية وإبداعاتها وخاصة الشعر بإدخال إبداعات جديدة وأشكال جديدة.

ومع ذلك فإنه لم يكسر كل الأشكال للمحافظة على الروح العربية في اللغة الشعرية، وللمحافظة على القصيدة في تناسقها لأنه بذلك يجعلها قريبة من الناس كما أنه لا يريد أن يكتب للنخبة فقط.

ثم إن نزار يكتب بلغة سهلة وبمفردات المصرولو كانت قليلة وليس فيها تقعر ولا غرابة، والسهولة عنده مقصودة وليست عفوية فلقد أثبت من خلال تعامله مع السهولة التي جلب لها الجميع من كيار النقاد إلى المرأة التي لم تدخل مدرسة... وإلى الرجل الذي لم يصرف حرفا... إنه يملك القدرة التنظيمية بدرجة عالية، وأنه شاعر مصور رغم ثورته على النظم القديم.

فالثورة ديته وهدفه.

وهو وإن رغب في تحرير المرأة والرجل والمجتمع فإن ذلك يتطلب لغة عربية جديدة تخرج عن اللغة التي شاركت في قمع المرأة وطغيان الرجل وجهله فثوراته تتطلب لغة جديدة متحررة.

فهو يحب المرأة الحرة بلا تفسخ ويحب الرجل الحر بلا رجسية ومامضية. يحب أيضا لغة شعرية جديدة دون أن

رجولته، وفحولته فليس من حقه ذلك إطلاقا إن لم تتمكن هي من إثبات ثبوتها:

بروي أشياء تدونني
تسنيني المرقص والخطوات
كلمات قلب تاريخي
تجعلني امرأة في لحظات
امرأة أخرى... في لحظات

واضح هنا أنه لا يتعامل مع امرأة "أمة" بالمفهوم القديم... وجارية للحظات العابرة بالمفهوم المعاصر... هي امرأة ذات كرامة.

ففي اللحظات التي يحس فيها القارئ بأن نزارا لا يراعي شعور المرأة ويمتعتها ويعريها ويؤكد لها أنه نرجسي، وأنه شاعر وإن كل الرجال التي عرفت أشباه رجال، فإنه يصل إلى مبتغاه رغم ما يتبدى في القصيد من شهوة وشبق رخيص. والمبتنى هو أن يقدم نفسه في صورة الرجل الآخر الذي يجب أن يكون في المجتمع. رجل ليس طاغية ولا هو معقد، ولا هو حارس اللغة الكاذبة ولا هو الفقيه الإمام، ولا هو المتعسف بلفظ من حرير، أنه عنده الصديق. والوفاق والشريك الكامل للمعادلة والعلاقة المتوازنة البديلة للثقة وقصيدة جريئة له بعنوان «التحديات» من كيوال أشعار خارجة عن القانون» يقول:

أعدي كل عشاقك يا سيدتي

من ملوك

ومشاهير

وقواد عظام

إن يكونوا صنعوا تختك من ريش النعام

إن يكونوا أطعموا نهديك، يا سيدتي

بلح البصرة

أو توت الشام

أفنداهم جميعا

إن يخطروا لك مكتوب هوى

كمكاتب غرامي

أو يجيثوك على كثرتهم

بحروف كحروفي، وكلام ككلامي

وتواصل القصيدة فإذا الفهم الأول أن المرأة التي يحبها لها عشاق من العظماء والأغنياء والنجوم الساطعة، ولها علاقات سابقة شقية ترتقي إلى مرتبة الفساد.

إنما القراءة المتأملية الرصينة توضح للقارئ أن هذه المرأة

السجائر، يذكر المالبورو وفي الخمور يذكر الويسكي وفي الموسيقى يذكر شوبان، ويذكر موزار.

انه يهتم بالاشياء الصغيرة ويعطيها قيمة ويجعلها متحركة وذات معنى وان كان المعنى يتطلب تسمية الانباء فانه يسميها ولو بالدارجة السورية ولو بالفرنسية. ولو بالانكليزية.

إن الكلام عن نزار لا ينتهي فالرجل شاعر كبير في الغزل الذي خلفه بالسياسي والاجتماعي وكان به صوت المرأة. وصوت العصر الجديد؟ ان نزار ارتقى بالوصف بشكل مذهل فالصورة عنده أساسية، لأنها متحركة تنشط المخيال وتدفع الى التخيل والحلم.

والمعروف أن نزار اكثرت في قصائده من وصف النهدي فأصبح النهدي يكاد يكون قاراً في رسوماته الشعرية. وهو مع ذلك لا يقصد الاشارة الى رسمه كاسيا أو عاريا.

لكن هل أن هذا الرأي هو الرأي المطلق حوله؟

إن نزار لم يحل حوله أجواء ساخنة من النقد والنقاد حيث ثار عليه حتى الجدل وقامت معارك حول شعره بعضهم يرى فيها جمالاً، والآخر يراها وقحة اباحية والمحركة مازالت قائمة ضده وتلك أمور أخرى ...

تنتكر للشعراء العرب. فلم يرفض الوزن الشعري بل طوره من الداخل دون أن يذهب الى كل الاوزان فقد استعمل منها ما يحقق هدفه وخاصة الرجز والسريع.

اذن نزار يرى ان اللفظة أداة من ادوات ثورته فطوعها وجعلها مستساغة رائجة. ووضح جدا انه صاحب قاموس جديد وأن له حقولا معجمية عديدة حدها بعض النقاد العرب مثل شكري محمد عياد وعز الدين اسماعيل من مصر وعبد الله صولة من تونس وهذه الحقول قد تكون موجودة في الشعر القديم انما ليست منفردة ويمكن تحديدها كما يلي :

- حقل المعادن : مثل الفيروز والجوهر والفضة والعاج والمرمر والرخام.

- حقل "الايسة" : الخمر، الرياض، الرياض الشوب النديع.

- حقل العطور : الشدا، الطيب، المسك، العنبر.

- حقل الخمور : مثل النبيذ والمسكرات والخمرة نفسها.

- حقل الموسيقى : الرصد، الرست، الألحان، التفريد، الكمان، البيانو، العود، الترانيم والتسليوتية وغير ذلك كثير.

وهذه الحقول أغناها بشروات لفظية جديدة فهو يسمي الاشياء، ففي العطور يذكر كريستيان ديور، وروشا، وفي

تحولات قضية المرأة عبر أطوار الموضوع والذات لدى فرج بن رمضان

زهرة الجلاصي

سهلة المزالق السجالية والمهارات الأدبولوجية)، لذلك فأنا أحیی شجاعة الباحث وأقدرها تكبیه من جهد ومواجهة لا يحسد عليهما .

إن الأستاذ فرج بن رمضان قد عرف كيف يستفيد من تلك الحكمة البوذية القديمة التي تقول إن شئت أن تتغير مجرى النهر، فاذكر أنه متحرك ، لكن ما أحسر البحث في جعل متحول اسمه "قضية المرأة" ، وفي هذا الآن بالذات أو هذا الهزيع الأخير من القرن العشرين، فقد شهدت خلاله القضية سقا مدهلا من التحولات والاحرفات هناك كم هائل من المستجدات الموضوعية حثمتها قانون التطور و"هدمة الجدران" و"معاصرة"، إن قيمة هذين المؤلفين تنزك على صعيدين مهمين، أولهما وعي الباحث بتحديث نظره وثانيهما صحة الطرح الذي تخطى التوصيف ومجرد التاريخ أو التوثيق إلى البحث والخبر والمساءلة المستمرة متحصنا بجهاز مناعي حماه من الوقوع في السجالية والانفعالات

يمكن القول إن موقع الاهتمام الذي حذّه الكاتب لنفسه، قد حوّل له المسافة الموضوعية المطلوبة : ففي كتابه الأول (قضية المرأة في فكر النهضة المنشور سنة 1988)، أشار إلى أن قضية المرأة في فكر النهضة "لا نهمة إلا من حيث هي حقل يحوّل سيره معرفة فكر النهضة في قضية المرأة" (ص8) فالقضية تنزل إذا على مستوى استيعاب آليات تكون المفاهيم التي أنتجها فكر النهضة منذ ما يزيد عن قرن من الزمن، عبر مراحل التأسيس والتوظيف والتكريس. وقد تصفّن المؤلف مجموعة فصول ترصد خصائص فكر الرواد العرب في قضية المرأة لرعاية الطهطاوي وقاسم أمين والظاهر الحنّاد، وصولا إلى ما آلت إليه القضية عبر تحولاتها ضمن مشروع حركة التحرير الوطني، ثم برامج الحكومة الوطنية إثر الاستقلال (مجلة الاحوال الشخصية)

"قضية المرأة في فكر النهضة" (1) و "المرأة

بقلب المرأة"، دراسة نقدية لتجربة نوال السعداوي مع فصل ملحق يحمل عنوان "المرأة التونسية بعد قرن من التحديث" (2) مؤلفان لـ الأستاذ فرج بن رمضان، يطمح من خلالهما إلى الإسهام في إرساء مقاربة منهجية بأدواتها المفهومية وجهازها النقدي، تضع في الاعتبار ميّدا التحولات المتطردة التي حلت بهذه القضية ولا تزال تتحكم في مسارها. إن الإقدام على البحث في هذه القضية الأزلية وفي حدود الآن وهنا، ليس بالأمر الهين للأسباب التي نعلمها جميعا (من ضمنها

1- المرأة الموضوع في الخطاب النهضوي :

وقد اقترح الباحث في الفصل الأخير من مؤلفه تحليلا تأليفاً لقضية المرأة كموضوع من خلال عينات من الخطاب النهضوي ومبادئه العليا المؤسسة .

نقلة نوعية خالفت توقعات الفكر الاصلاحى النهضوي فيما كان يتظره من المرأة/الموضوع. فجيل السبعينات الذي استفاد من مجلة الاحوال الشخصية وإجبارية التعليم، سيفرض تحولاً جذرياً على مصير القضية (بمعنى أن السحر سينقلب على الساحر صاحب المشروع النهضوي ومكرسه على السواء).

فقد عت المرأة التونسية المتعلمة أو المتشغفة بمنزلتها كموضوع محكوم بالزواجية رهيبة تبطن الشئ وضده: التقاليد والحداثة.

هناك رهان على حضورها وتعبثها وتغييبها في آن، سواء في المدرسة أو الشغل أو البيت أو الشارع. هذا "الحضور الغيبي" هو بشكل من الاشكال تكريس للمشروع النهضوي الذي جزأها، فكان جيل السبعينات، ذلك الجيل المخبري الذي جسم التحول وحمل أعباءه. فقد عت المرأة آنذاك بمعطلة وجودها ككائن مهشّش يمثل الحضور والغياب، والكل ولا شيء. عاشت ما يسمى الاستلاب في التحور. فالحظوظ الرسمي لا يزال يعاملها كإمرأة لموضوع معدداً مكتملاً في إحصائية مفردة، فأصابعها ضرب من الانشطار بين الموضع المكترس والذات التي لم تعبر بعد عن ذاتها أو الذات الجادة في البحث عن ذاتها.

هذه المرأة أفرزت ذاتكافرة بالقيم جميعها، وقد أعلنت الفطيمة مع السائد وافتتح أمامها هذا السؤال المحير: كيف تكون مفاهيمها عن ذاتها وعن الموضوع؟

3- عَيِّنَات المرأة/الذات:

نقطة التحرك هذه أي العبور من الموضوع إلى الذات، رصدنا الباحث من خلال إصغاته لهواجس هذا الخطاب النسوي من حيث هو خطاب ذات. فقد افتتح الفصل الأخير من كتاب "قضية المرأة في فكر النهضة"

على نموذجين إثنين يتحان رصد خطاب الذات هما:

1 - نموذج المرأة العصرية متمشلاً في خطاب نوال السعدوي

2- نموذج مجمل عن المرأة التونسية من خلال فصل إضافي، سعى الباحث من خلاله إلى إرساء علاقة تواصل بين المرأة العربية متشكلة في نوال السعدوي وشرائح متنوعة من النساء التونسيات.

قد يتشامل المرء: لماذا تسترد نوال السعدوي بالتح (وهو موضوع أطروحة الباحث) بينما يخصص لنموذج المرأة/الذات في تونس فصلاً ملحقاً؟

فضلاً عن التزامها بالشرعية الإسلامية، كانت محكومة بالأهداف الاصلاحية التي ألزمها بها الطرف أو موعدها الأول مع "صدمة الحداثة" (حملة نابليون بونابارت على مصر). فكانت المرأة للموضوع تحتل هامشاً من هوامش مختلف البرامج الاصلاحية: كانت في ذات الوقت، الموضوع والأداة القابلة للتشخير وفق التوجه الاصلاحى المنشود والرمز المطوع، يتمرسون به في مواجهة الأزمات والهزات، فهي الملائذ والمنقذ بحكم مساحة الحق الموعودة تحت أقدامها أو حسب عبارة الباحث: "ذلك الحضور الذاتي"، حضن المرأة/الأم تحديداً.

وقد رصد الباحث مختلف لحظات استمرارية هامش موضوع المرأة / الموضوع الجزأ في خطابات الرّواد (التعليم، الاسرة، الهوية الوطنية أو الكيان الوطني، القيم الاخلاقية والاجتماعية) وقد تواصل هذا الطرح النهضوي اليرافتمقي في لحظة الاستقلال السياسي، حيث أصبحت مطالب الرّواد (تعليم المرأة وتحريرها) من أهداف السياسة الوطنية

ولم يغت الباحث أن يبرز تناقضات هذا الخطاب وازدواجيته: تحرر المرأة وتعليمها والابقاء على "قيم الاندواز التقليدية، وتميز السلطة الذكورية والملاطت الهوياتية داخل الاسرة" (وقد انفسحت الصياغة الاصولية في مجلة الاحوال الشخصية). هكذا يوضح الباحث قابلية المرأة/ الموضوع للتحول وفق الشايات التضيعة والتكسيكية في لحظات التأسيس والتكريس. إن المتابع لمكونات المرأة للموضوع في الخطاب النهضوي، كما حللها الباحث، يقف عند نقطة تحرك في شئ البحث، فكأنما قضية المرأة قد استأثرت باهتمامه على حساب فكر النهضة من خلال قضية المرأة كما التزم به في البدء، لذلك فنحن نقف عند عند نموذج ثان:

2- المرأة/الموضوع في خطاب الباحث:

الطريف أن مقاربة الكاتب قد مثّلت مشروعاً نقدياً تشكل عبر أطوار البحث: فمبحث المرأة/الموضوع في الطرح النهضوي بعد أن كشف عن تناقضاته وثقروته وإبعاته في التعامل مع قضية متحولة بأدوات مفهومية قديمة تتجاهل المتغيرات. فمن خلال محث المرأة / الموضوع يدعو الباحث إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين المرأة وغط الحديث عنها. ثم إقراره بوجود جواب لا يمكن أن نتجزأ إلا المرأة ذاتها أو بكلمة أخرى: ضرورة الاصغاء إلى المرأة الذات اعتماداً على ما أكله الواقع خلال فترة التكريس. فمطلب تعليم المرأة الذي التزم به حكومة الاستقلال وعظمته، أتاح

العلمية، فمعضلة صاحبتها أنها كانت متشغلة بتلقيم صورتها كأمراة جامعة وعلّمة وعارفة وموسوعة التكوين بينما كان خطابها يكذب ادعائها تلك. وإيجاز يمكن القول أن نوال السعداوي قد سقطت في أسر خطابها يكذب إدعائها تلك. وإيجاز يمكن القول أن نوال السعداوي قد سقطت في أسر خطابها الذي أسع في تضخيم الذات وعزلها ومشلما استنتج الباحث "ليس من دلالة مخصوصة في ذات السعداوي إلا الفاجعة، فاجعة الأنوثة والجسد والجنس (ص98).

وقد اكتشفت نوال السعداوي حجم خبيثتها تلك لما عادت إلى تونس في أواخر الثمانينات. حيث شاركت في إحدى ندوات مهرجان قاسم الدولي وكان الدرس الذي لقّنه لها الجمهور الحاضر في الندوة من خلال حلقات النقاش: حيث أدركت إفلاس خطابها، لكنّها لم تياس، فقد حاولت استقطاب النسويات و المثقفات في جلسة بنادي الطاهر الحداد قصد تأسيس فرع جمعية تضامن المرأة العربية التي ترأسها، إلا أنّها لم تلق أيّ تجاوب يذكر. فاكثفت بترويج العدد الصغير من مجلة "ن" التي كانت تديرها مع زوجها شريف حناة ونجتها من علمي.

إنّ إدراج نموذج المرأة/الذات مثلا في نوال السعداوي كمدخل لتحسين البحث أو لربطه موضوعيا بالملحق ("المرأة التونسية بين التحديث والحداثة"، لا يقتل من أهمية هذا الملحق من حيث الرؤية التأليفية الشاملة للتحولات الثلاث (التأسيس والتكريس والنهضة الجديدة) وفي نطاق اللحظة الأخيرة أسوق بعض الملاحظات العاجلة: وهي فيما يخصّ إسهام المرأة التونسية في إنتاج خطابها الذاتي، في هذا السياق أشار الباحث إلى ما يسمى بالادب النسائي. في الاصل هذه التسمية أطلقت عليه من الخارج، إحتفاء بهؤلاء الوافدات الجدد على المشهد الأدبي والثقافي في أواخر الستينات وأوائل السبعينات. أمّا انتشالهنّ بخطابهنّ الذاتي فلم تجله تحديدا قناعات نسوية، هذا على الأقلّ فيما يخصّ من كتبن بالعربية، (الصباح، العمل الثقافي، مجلة الشباب ومجلة قصص، مجلة الاذاعة وتردّدن على نادي القصة وملقن هواة (الادب).

أمّا التيار النسوي فقد نشأ تحديدا في أوساط من ملن إلى الكتابة باللسان الفرنسي. هؤلاء من اللاتي سيكوّن فيما بعد، أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، مجموعة الطاهر الحداد. القاسم المشترك بينهما هو تأثرهنّ بحركات تحرير المرأة في أوروبا، فالرحلة عرفت زخما من الكتابات حول القضية

برّر الباحث اختياره ذلك استنادا إلى عدّة اعتبارات من ضمنها أنّ نوال السعداوي كانت أجراً صوت تصدّي لقضية المرأة من ناحية، ثم للفكر النهضوي من ناحية أخرى باعتبارها مكرّسا لنموذج المرأة الموضوع. ولهذا يمثل نموذج نوال السعداوي على مستوى منهج الطرح الجدلي، نقضا للنظرية. لن نناقش الباحث في شأن اختيار نوال السعداوي ولكنّي سأناقشه على مستوى تحجيز البحث الذي اعتمد على مؤلفات نوال السعداوي وأقلّمتها تونسياً، دون غيرها من النسويات العربيات. وأحترم في ذات الوقت إحدى التوابت التي أعلن الباحث عن إلزامه بها وهي تنزيل القضية المرأة التونسية على نطاق التمكيز، في قضية المرأة عند العرب. لكن في هذه الحال، يكون من المفيد أيضا أن يعتمد البحث على النموذج المغربي متمثلا على الأخص في فاطمة المريني، فهو يمت صلة إلى واقع التحجيز. صحيح أن نوال السعداوي قد فرضت حضورها هربا بحكم انتشار مؤلفاتها وتبنيها الصدامي لقضية المرأة، وقد عرفت كما قال الباحث كيف تلعب على وسائل التعريض والشهرة والجرأة والتعريض وجب الظهور وإثارة الفسجة. فقد حاولت أن تلعب دور هدي الشعراوي على الصعيد العربي، لكنّ تأثرها الفعلي وتواصل النسويات التونسيات معها لم يكن فاعلا.

لقد زارت نوال السعداوي تونس سنة 1978 وحاولت أن تفرض حضورها مغاربي في فترة حساسة جدّا، وقد عرضت على بعض النسويات مساعدتها لهنّ قصد إرساء جسرهنّ العربي، وكانت آنذاك تتمتع بمصداقية في نظر البعض، ومن هنا نشأت فكرة جمعية تضامن المرأة العربية (مصر، المغرب العربي، لبنان، بلدان الخليج)، لكن مشروعها لم يثمر آنذاك لا فطّل لأنها أطردت من تونس وسوف لن تزورها ثانية إلا بعد 7 نوفمبر 1987 (بالتحديد سنة 89)، بل ولسبب موضوعي وهو أنّ أغلبية النسويات في تونس قد نهلن بعد من أهم الزواطف النسوية من خلال مطالعتهنّ لنشورات النسويات من أمريكا وعلى الأخصّ من فرنسا.

يبدو أن المرجعية الغربية جعلت أوروبا أقرب للنسويات من مصر ومن نوال السعداوي، ولتن تعاطفن معها فني نطاق المعصية النسوية. فمن المقاهيم التي جسّمتها التيار النسوي إرساء علاقة جديدة تجمع بين النساء، تقوم على التعاون والتناور والمحبة كمظهر من مظاهر الجبهة أو القوة الداخلية، لذلك أطلق عليها المناوون لهنّ لفظة "الفتو". وعودة لنوال السعداوي نلاحظ أن خطابها الملّغ خيا بريقه من أساسه في أواخر الثمانينات، وقد رصد الباحث نقائصه وإدعائه

مبادراتهن التي يسعى من ورائها إلى تأسيس قيم جديدة تتخلل الفنون والعلوم الاجتماعية وأشكال الكتابة والأفراح، إذ بغضها يمكن ترسيخ أخلاق جديدة وأمشلة تضع في الاعتبار مكانة المرأة التي تريد أن تنف على قدم المساواة مع الرجل بما أنها تحوكت من منزلة المستهلكة إلى مقام المنتجة.

وقد اتجه الخطاب النسوي في البدء إلى إعتراف لخط الرفض الراديكالي للخطاب الثقافي المذكر (أو المحايد). فقد كان الخطاب النسوي مسكوناً بهاجس ترسيخ بصمته المختلفة. بمعنى أن تطرح الذات ذاتها، كما تراها هي، أو امتلاك الهوية في وحدة الجسد، أي أن تكتب ذاتها كما تراها هي من الداخل، تجاوزاً للموضوع الخارجي للكرس. ومن هنا كانت نزعة المطالبة بالاختلاف والمساواة في آن. وهي من المطالب التي تمتثلها عادة الأقليات المضطهدة.

وسرعان ما أدرك هذا الخطاب ودغماليته ونظرة الأيديولوجية، فكيف سيؤثر من موقع الهامش والقطيعة والانغلاق؟ هكذا انتفض لديهن أنه لا يمكن الانفصال عن الخطاب السائد، لكن يعني خلق مجال تبادل معه قصد التأثير فيه ^{فيديوغرافيا} وهو ما يستوجب أيضاً إعادة مسألة الموروث الثقافي وإخروجه من بطن جوانبه الإيجابية لأن السرد في إعلان النداء مع الخطاب الثقافي الذي أنتجه الرجل، هكذا في المطلق، سوف يحكم عليهن بالبقاء في الهامش.

وبما أن خلق مجال التبادل يستدعي إعداداً وحفراً لم يتهيأ له بعد، كان الخيار "التكتيكي" هو الأيسر، فاختزن التلقب "بنات الطاهر الحداد" وهنا أحب أن أوضح أن فكر الطاهر الحداد لم يشغل كثيراً باعتباره مرجعية فكرية نقدية في طرحها للمرأة للوضوح ولا في سياق التبادل بين خطاب المرأة الذات بمعنى إعلان المصالحة مع الأب الملائد والهامي في عملية تعويضية (مقابل غيبة أمهن في مجلة الأحوال الشخصية الموضوع).

ومن الهواجس التي شغلتهن آنذاك مطلب المساواة والحشد من حيف التشريعات الأبوية، حيف الأسرة التي تغيب ذات المرأة وتجاهل إنسانيتها، البحث عن الثغرات القانونية التي يمكن من خلالها إرساء المساواة مثلما صرن يتحسسون طريقتهن في البحث عن الجانب الانساني الذي يمكن أن يلبقن فيه مع الرجل. وقد تخضعت التجربة عن نقاشات فكرية شقوية لم تدون وثمانية أعداد من مجلة "نساء". وعندما يتسائل الباحث لماذا لم يتفاعل التيار النسوي مع الحركة الفكرية النقدية، ولماذا لم يراهن على

إثر أحداث ماي 68 وإعلان موت الأب وإعلان العودة إلى الأم.

هؤلاء جئن من مشارب مختلفة: من الاتحاد العام لطلبة تونس والحزب الشيوعي. كان من بينهن مناضلات ومسيسات خباب أمهن في التنظيمات التي انتمين إليها. وقد مثلن الشكل النواتي للجمعيات التي ستبقى فيما بعد النساء الديموقراطيات، جمعية نساء تونس للبحث والتنمية. ومن أبرز مشاغلهن في ذلك الطور "مناقشة العلاقة بين النسوة والهوية الثقافية. في هذا لاطار طرحت مسألة الهوية المؤنثة التي صارت تمثل محور شواغلهن في نطاق التناوت فيما بينهن. فكان طور الانغلاق ذاك، بمثابة طور التأهيل الذي يكون على الطاقات النسوية الذاتية من متعلق وصيرون بمنزلة أنذاك بمثابة في اتساع قساقون المغلوب الذي يفلد الغالب، مما جعلهن وعلى مدى أحقاب من الزمن، مجردة مستهلكات سلبيات لنواتهن، الموضوع الذي فصله الرجل نياحة عنهن.

فاعتبرن أمر القطع مع النموذج المكرس لمرحيته الدينية والفكرية والسياسية والثقافية، أمراً أكيدا لا فقط للأعداد لإضافتهن بل لتأسيسه كذوات فاعلة. وهنا اشترك بجلى جيل الخط نزع مدمهن "ثقافة الجدة الأكبر" واتقاداتهن لتفرد مجلة الأحوال الشخصية.

لكن تحقيق هذه الطموحات لن يتم إلا إذا تجاوزن "تخلفهن الثقافي" فكأنما مواصلة الأذهان للقيم الذكورية والأمثلة والنماذج الثقافية التي أنتجها الرجل بفردته -وهي مصدر ثقافتهن- صارت تعني الرضى بالمنزلة الدينية. ومن العبارات التي ترددت علي أنستهن: "الثقافة ليست لي، بل هي ضدتي" (1) ثقافة الموضوع كانت معادلا عندهن لما يمكن أن تنطلق عليه تسمية "ثقافة المؤودة"، وهذا يعني أن عليهن "التأسيس لثقافة المؤودة"، فكان تفاعلهن مع الموروث الثقافي من موقع المساءلة/الأداة المتجهة نحو القطع معه في أغلب الحالات، ومن موقع عدائي قلمي لأنه جزأهن واستبعدهن.

فبدت ملامح تساؤلات ثقافية نسوية هشة ومضطربة لأنها اختارت سبيل البحث الصعب عن خطاب نظري مغلق يتجه إلى هويتهن تحديدا كما يتشأنها ومشتها، ومن موقع الهامش في انتظار اكتساب الجدارة التي تحوكت لهن امتلاك حقهن في نصف الصّفحة، وأنذاك يمكن إقرار مبدل التبادل مع الآخر، أي الرجل. مبحث الهوية هذا بكلّ عثراته وأخطائه وإيجابياته، اختار مجاله الثقافي لأنه المجال الواتي لحمل

-الإلحاح على مبدأ المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات وهو ما ينزك الجمعية ضمن الفئة العاملة من أجل المصالح الاستراتيجية للجنس،
-أمية التوجه بالدعوة إلى إعادة طرح العلاقة بين الجنسين بالاحتكام إلى المعاهدات الدولية،
-دمقرطة مؤسسة الأسرة،
-وهذا لا يعني أن الجمعية لا تقيم علاقات تبادل على الصعيدين العربي والمغاربي.
ومن المراجع التي يمكن أن تفيد حول تجربة النسويات التونسيات في نهاية السبعينات وخلال الثمانينات، مؤلف "تونسيات في صيرورة" (Tunisiennes en devenir) مؤلف جماعي صدر سنة 1990 من دار سيمراس للنشر بإشراف وتوجيه فاطمة المرنيسي.

مشروعها التأريخي الكبيرمثلة في بوحنية وجميعها، يبدو أن المرأة النسوية آنذاك كانت ترفض الانضواء تحت ما تعتبره وصاية لرجل صغّر مهما كانت منزلته. كانت تمكول على مبادرتها الثقافية والفكرية ولكن لم تتبلور فلأسباب موضوعية عديدة منها الافتقار إلى التراكمات والمهارات والتجربة وتوظيف الزكاد المعرفي .
وفيما يخص عدم مناقشة النسويات لمسألة الهوية الثقافية العربية، فالسبب بسيط وهو انشغالهن في ذلك الطّور بهويتهن المؤنثة لتحلدا. فلم يظهر تيار نسوي تمسك بالهوية الثقافية العربية الاسلامية. أما جمعية "النساء الديمقراطيات" فلا تزال متمسكة بما حددته لنفسها في ميثاقها التأسيسي :
-إدانة المجتمع الأبوي بركائزه الثقافية والدينية،

هوامش :

- (1) فرج بن رمضان : قضية المرأة في فكر النهضة، نشر دار محمد علي الحامي، ط1، صفاقس 1988.
- (2) فرح بن رمضان : المرأة بدم المرأة، دراسة تحليلية نقدية لتجربة نوال السعداوي مع ملحق "المرأة التونسية بعد قرن من التحديت"، نشر دار محمد علي الحامي، ط1، صفاقس 1987.

المؤرخ والنص

نحو جفريات جديدة

"الفينيقيون بناة البحر المتوسط" لمحمد فنطر أنموذجا

طارق العمراوي

الكتاب ليس مرجعا أكاديميا خصص لثل هذه الاشكاليات انما هو ملاحظات منهجية وعلمية ميقت داخل اشكالية : الفينيقيون النشأة والفعل الحضاري في المتوسط وهذه السؤالات والاجابات ماثرة ها وهناك الى الحد الذي يجعل دراستنا لا تتجاوز حدود إعادة الترتيب واستنطاق بعض الأفكار.

الفينيقيون : مادة ومطلق

تظل كل من فيقيا ودرطاج أهم مشاغل محمد حسين فنطر منذ أولى كتاباته منمجب كل أثر في وحضاري هذه التحرة لتاريخية الضاربة في القدم والموسسة لموقعين هامين ارتبط بهما محمد فنطر كباحث ارتباطا عضويا قرطاج وكتب عنها Carthage, approche d'une civilisation (2 vol Tunis 93)
Carthage, la cité punique (Tunis 95)
أما عن كركوان فرغم حضورها في هذا الكتاب عبر صورة عونها كالآتي : النهاية العمرانية في مدينة كركوان البونية ونص قارب 5 صفحات تحت عنوان "مدينة كركوان" إلا أن التسيع لهذه العلاقة التوعية مع هذا الموقع لا بد له من الرجوع الى مؤلفه (860-85-84 tunis 3 vol, cp bon) الكركوانية كركوانية
كما تتوعد كتاباته عند حديثه عن الفينيقيين ومنها:

Eschatologie phenicienne punique (Tunis 70)

Le Dieu de la mer chez les Phéniciens et les puniques (Rome 77)

أما ما ميز هذا الكتاب الذي صدر بالفرنسية في طبعته الأولى سنة 1997 فالمدخل الذي ولج به موضوع الفينيقيين والبحر للمتوسط هذه العلاقة المتميزة التي جعلت منهم فاعلين فيه وفي فترة تاريخية امتدت قرونا . فقبل حديثه عن الهوية، النشأة والاصل دخل محمد فنطر في جدال مع الوثيقة التاريخية فتراه ينطلق من الخاص للعام، من موضوع حده من قبل "الفينيقيون والمتوسط" الى شواغله كمؤرخ وباحث تستوقفه



يطالعنا محمد حسين فنطر في كتابه " الفينيقيون بناة البحر المتوسط " بنقلة نوعية في الكتابة التاريخية والأثرية إذ ينطلق من الوثائق وإن تنوعت يحاورها وتساائله وتفرض منطلقا ويعمل شروط تحقيقه لتدخل معه حلبة التجادل بين مؤرخ تسليح بجملة مقدمات وأسس منهجية وعلمية ووثيقة يحكمها منطق الخاص .
فإلى أي مدى يقب الجدل لتكثر عوائقه ؟
ماهي شرائط المؤرخ قبل الجدل والتجاوز ؟
ماهو منطق الوثيقة وشروطها ؟

الى هذه المقالة نلاحظ الانتهاكات الصريحة التي تعرضت لها مواقعنا ومعالمنا ومن كان يقف وراء هذه التجاوزات.

أما المواقع الأثرية فلقد صفها محمد فطر الى صنفين: مواقع تقدم لنا معلومات ثرية تغني البحث لما تزخر به من معلومات غريبة وتبدو حفرياتها "واعدة" كما هي حفرات بيروت وهذه حفرات "جيبيل" و"صيدا" تميزت "بالسخاء والمطاء" ومواقع لقايها الأثرية قليلة أو تكاد تكون معدومة مثل حفرات "صور" فهي "ضئيلة" كما لفتت محاولة محمد فطر هذه النظرة الى اشكالية من اشكاليات الحفر ومخلفاتها وهي دراسة الكم الاثري الذي تزودنا به مواقعنا ومعالمنا ويحتاج منا البحث للمعمق والتصنيف والدراسة لكننا لا نوفق في دراسته بكامله، وهذا يحتاج بعد تركامه الى حفرات جديدة داخل مخازن متاحفنا وقد أورد الكاتب هنا مثال مخازن المواقع والمتاحف في اليونان التي تنتظر من يعيها انتباهه ويقدمها لتكون في متناول البحث.

وهذه الاشكالية تطرح عدة تساؤلات نورد منها: ماهي حدود الحفرات؟ هل تستخرج جملة أثريات ولا ندرسها؟ لم تكرم معجزة لفرضياتنا منذ الانطلاق؟ ماهو موقف الباحث الأثري من هذه التي تم الكشف عنها عرضاً ولا تمت للبحث بشيء؟

هل تقف عند حدود ما يقدم فرضياتنا وتوقف البحث؟ وقد تكون هذه القطع ذات قيمة رمزية وحضارية فيسلب عليها الضوء ونزول البحث الأول نظراً لهذه الاهتبارات وغيرها.

إذا حافظت هذه المتاحف في مخازنها على هذا الكم الأثري الذي يستظر الدراسة والتحليل فإن رفوف هذه المتاحف حرم من عرض عدة قطع أثرية مختلفة نتيجة عدة انتهاكات كسقاء الأثريات، سرقة آثارنا أثناء الحماية وما عبقه من مخلفات سلبية على مواقعنا ومعالمنا الأثرية ولنا في مثال ضريح دقة الحبر اليقين وكيف تعرض هذا المعلم للتخريب (3) هذه الظاهرة وللأسف الشديد مازالت متواصلة في شكل سرقات منظمة داخل شبكات عالمية رغم العقوبات المنصوص عليها في القوانين الوطنية والعالمية.

وقد أورد الكاتب هنا النص المصري الذي تم العثور عليه سنة 1891 في ضواحي الهية واقتناه "فلا ديجرو جليشيف" wladimir Go Lenischef "ابن نقل الى متحف "بوشكين -موسكو" هذا وقد نصت بعض قرارات اليونسكو على أحقية استرجاع بعض المقتنيات الأثرية عبر عقد اتفاقيات ثنائية لتسلم هذه القطع لكن تزاد يوماً بعد

الأثرية فيستقلها بجملة وسائل ومعامل معرفية مقارنا إياها بوثائق أخرى رافعا اللبس والشواذب عنها ورافضا لها في بعض الأحيان كل هذا في حركة جدلية قوامها التأثير والتأثر، هدفها الموضوعية وركائزها معارف الباحث المتنوعة والأخذ بكل العلوم عذمة لعلم الآثار ونجلياته، وتشغل هذه القراءة على ثلاثة أقطاب: الحفرات ولقائها الأثرية، الوثائق الأدبية والأثرية، المورخ وأجهزته المعرفية.

كل هذه الأقطاب تلتقي وصلوا عند أبعاد ونقاط ما وتفصل عند أخرى في علاقة يتجاذبها منطق الوصل والفصل المحكوم بعدة آليات سنحاول الوقوف عندها مقدمين وجهة نظر المؤلف أولاً مضيقين ما أمكن لإغناء البحث الأثري والتاريخي.

الحفرات: واقعها ومخلفاتها

قبل ولوج أي إشكالية حضارية لمس قطر الباحث أولاً أو تلاصق قطراً آخر قد لا يمتي إليه مباشرة بل يلتقي ويتقاطع معه حضارياً كما في مثال الفتيقين: لبنان، قزاق، إسبانيا لتوجب الرجوع إلى نقطة التوقف في البحث والحفرات لتنبثق منها ويحددها جملة أهدافه وشواغله وسأنا ينظر من حفراته؟

أما عن واقع الحفرات في المستوطنات الفينيقية أو من موطنها الأصلي فقد "بدأت الحفرات المنظمة على أسس منهجية علمية في بداية الصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت إشراف المستشرق الفرنسي أرستيد رينان E. Renan الذي وضع لمشروعه هدفين: أولهما كشف الغطاء عن أطلال المدن الفينيقية والثاني جمع النقائش" (1) التي لم تكن تخضع لأبسط قواعد التنقيب والحفرات المعترف بها عالمياً والتي تراعي جملة شرائط وعوابط تُضبط في تقارير المؤشرات العالمية الخاصة بعالم التنقيب والحفر مثل توصيات المؤتمر الثاني عشر للآثار الذي عقد بمدينة النمامة سنة 1993 كما في مثال الكونت كاميل بوجيا Camille Borgia ففني سنة 1993 قام "بأصصال أقرب إلى البحث عن الكونت منها إلى التنقيب الأثري فكان الحفر دون احترام أبسط قواعد المنهج العلمي. وثابت أن الحفري في مثل هذه الظروف تخريب للموقع وتدمير للذاكرة" (2).

كما حاول محمد فطر الحديث عن التخريب والجمع القوضوي للكنوز الأثرية في مقالته "الاستيلاء على الممتلكات الثقافية في ظروف الحماية" في مؤخر المنظمة العربية للثقافة والعلوم تحت عنوان "التراث" الثقافي العربي الاسلامي خارج الوطن العربي" تونس 1991. وبالرجوع

إن الباحث تعامل مع هذه المصادر متقباً عن أصولها وطرق إنجازها كالكاتبه السمارية القطعية والإبجدية والرقم والقلم والبرديات والحبر الأحمر وحرقتها الهيروغليفي وإلى أي زمن تعود هذه النقائش مثلاً ؟
أما عن المصدر الثاني فهو أدبي وقد توزع كالآتي :

المصادر الأدبية



إن هذه المصادر الأدبية تكمل المصادر الأثرية ويحتاج إليها المؤرخ ولا يمكن الاستغناء عنها لما تقدمه من معلومات وحقائق وقد استحضر باحثنا العديد من المصادر اليونانية والرومانية أمثال Dio dore de sicile strabon وغيرهما من المؤرخين المحدثين أما باقي المراجع التي تستوقف الباحث للاخذ منها وعنها فهي :

المصنفات



إن الرجوع إلى هذه المصنفات والمراجع وكيفية أساسية في اغناء البحث ونلاحظ إكثار الكاتب لهذه المؤسسات والهيكل العلمية والجهد العلمي والمعرفي الذي تقوم به وقد نوه بهذه الهياكل في حديثه إذ يقول " فلا بد من التنويه بالهيكل والمؤسسات العلمية التي بعثت في إيطاليا وتونس وإسبانيا خدمة للأثار الفتيقية البونية" (5) أما عن كيفية تعامل محمد فنظر مع هذه المصادر فهو موضوع يبدو سهل المثال والتحقيق كتب منظما منمهما ومرتباً ، لكنك تجد نفسك من الصفحة الأولى إلى آخر الكتاب وأنت تلاحق منهجه وكيف يقرأ

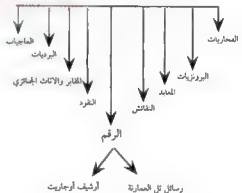
يوم عوائق تطبيق هذه القرارات رغم امضاء عديد الدول على هذه القرارات .
أما ما استوقفني للحديث عنه اشكالية البعثات الاجنية التي ذكر منها محمد حسين فتنظر السويدية ، الفرنسية أو نتائج حفريات كبار الاثريين أمثال الاسياني ديجو روس ماتا Diego Ruiz Mata أو الحفريات المشتركة بين فريق لبناني وآخر أمريكي بمدينة مسرقة sarepta وما شأنه أن يخلف من تبادل الحفريات والمعارف وهذا يدعونا إلى تعميق هذا الفعل وتأصيله من أجل نتائج أكثر فاعلية وجدوى .

الوثائق : غناء المادة وأسلوب القراءة :

إن المادة التي يعمل فيها المؤرخ أدواته ومجموع معرفته : تختلف وتتبع كما ونوعاً وبالتالي تفرض أدوات خاصة بها .
فماهي هذه المادة ؟

كيف تعامل معها الباحث؟

أما عن المادة فهي كثيفة جدلاً وحاضرة تقريباً عند كل صفيحة متنوعة عند كل فصل ومقال ومشهد :
المصادر الأثرية



إن استحضر كل هذه المادة الهائلة ليس من قبيل التراكم الكمي فقط بل من أجل البحث فيما يمكن أن تقدمه كل هذه المادة من إضافات نوعية للبحث عموماً مع ما أمكن عرضه مصوراً وقد احتوى الكتاب على 16 رسماً لهذه الأثرية وهذا التنوع هو في حد ذاته اعتراف ضمني بالإنجازات الفنية والحضارية للفتيين وغيرهم .

الأخير "بنكاً من المعلومات" نبعاً لا يمكن الاستغناء عنه ومادة ينطلق منها المؤرخ والباحث لتركيز جملة فرضيات أو نظريات داخل مبحث ما .

تعد هذه الوثائق والمصادر مع اجتهادات الباحث السند الوحيد في تقويم المعلومة والبحث كما هو الحال بالنسبة إلى الفنيين هنا وما هو محمد فنتى يعلق على تنوع وتكامل هذه المصادر إذ يقول "إن المصادر المتوفرة للبحث عن الفنيين عديدة ومتنوعة فإذا تصافرت رأيتها تتكامل وتساند ما يساعد المؤرخ على تقديم هذا الشعب وملاحقة مراحل تاريخه الأساسية والوقوف على عناصر ثقافته وتقدير إسهاماته ورصد إضافاته" (9).

المؤرخ : المصادر وأسلوب الحفر المعرفي :

يعمل المؤرخ ضمن حقل دلالي معرفي مستغل بذاته ويمتددة النوعية وداخل مؤسسة مختصة لتجاذبه في الأخير أقطاب ثلاثة هي كالآتي :



أما عن المصادر فلقد لاحظنا كيف تعمق الباحث في دراستها وتقديرها وتصنيفها وكيف تساعد بما تضيفه للدراسات الأثرية والتاريخية كل هذا ثم وقد تسلب المؤرخ بجملة احتياطات يفرضها منطق الشك ومنهجه ومنها : الاحتراز، التحري والحذروخاصة عند إيراد نصوص "الآداب القديمة" وثفراته العديدة وتحيزهم ومواقفهم المعادية للفنيين حسب تعبير الكاتب إذ يقول "فهي لا تخلو من شر الانتهازية والجهالة كما تشكو شر الدعاية والزجاجة اليونانية الرومانية مما يدفع إلى تشويه الآخر وتقزيمه فهي معلومات تثير الشك وتستوجب الاحتراز" (10)، مما دفع بالكاتب إلى ضرورة الأخذ عن نصوص وأطال الفنيين أنفسهم دفعا لهذه الشوائب والعيوب .

وقد ذهب بشك إلى أقصى مداه والتعمل في حديثه عن مراجع المصادر القديمة وكيف هي غير مقننة وتستوجب التحري ونورد هنا أحد الأمثلة وهي مراجع المؤرخ Strabon في وصفه الأحياء السكنية بمدينة "صور" لأن الأخير لم يكن وصفه للبلدان بالمفسود والمباشرة والملاحظة بل إلى كتب قد تكون قديمة عكس هيرودوتس في القرن الخامس قبل الميلاد تحول

مصادره وفي أي ضوء ومعطيات يفككها أولاً ليصفها ويحددنا ثانياً .

إن الانطلاقة المتمثلة في تصدير الكتاب "معطيات للتحقيق" تفهم بها مع من أنت تتجاوز وتناقش ؟ إن نقطة الانطلاق هذه اعتبرتها نقطة جوهرية محركة لمجموع ما كتب في باقي الكتاب إذ المؤلف وقد تزود بكل هذه الخبرة والمعرفة يصنع كل مصدر في حجمه الحقيقي ولا يتعامل معه كمقدس أو نص سكوت عنه بل كل هذه المصادر يجب أن تمر على وأمام وسائل التحقيق والتثبت والمقارنة لتصل في الأخير إلى مرتبة الأداة المرجعية المؤسسة لفرضيات ونظريات معينة دقيقة . لكن قبل الوصول إلى هذه المرتبة هناك مراحل عديدة ومتشعبة تفصل بين واقع المصدر والأثر قبل الدراسة ووصوله إليها .

تقدم لنا الخفريات مصادرها الأثرية : المكتبات والندور المختصة بمصادرها الأدبية لتدرس كلاً منها على جانب أما المصادر الأثرية فتتمسك بمراحل حديثها كتابتها رغم الاختلاف الاصطلاحي في تقديرها كل مرة : الجمع ، الوصف ، التصنيف ، التوزيع أو الوصف والتحليل والتصنيف والتنظيم الزمني لتوضع للندور وتكون أعلياً بدرجة تقدم معلومات ترتقي بالبحث المزمع القيام به بعد إقرار تاريخيتها ومصداقيتها . أما المصادر الأدبية فهي متنوعة وثيرة وقد حاول محمد فطر استحضار كل النصوص التي تدعم فرضياته أو حتى تفندنها من أجل كتابة موضوعية علمية لهذا البحث الذي مازال يشغل الباحثين ويثير فضولهم ويحرك جدالهم ونقاشاتهم وقد يسافر بك معها إلى ما هو روماني ، وما هو يوناني أو ما كتب في الكتاب المقدس . . .

أما الوثيقة ومهما تنوعت فهي درجات حسب رؤية المؤلف وثيقة يستد بها وتعرض نفسها بمصادريتها وبطبيعتها وبمنطقها الذي يفرض نفسه وأخرى هي محل جدال عنيف وتطلب تقنيات معينة في التعامل معها إذ يقول محمد فطر "فهي معلومات تثير الشك وتستوجب الاحتراز" (6) .

على أن الباحث وفي أحد فصول كتابه مايز بين الوثائق إذ يقول مقارناً الكتب القديمة بالنقائش "ولعل النقائش أصدق مقالاً من الكتب القديمة" (7) أو يوراي واضعاً وتيفين في نفس المستوى من حيث تقديرهم بجملة معطيات إذ يقول "إن المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الواردة في حوليات آشور لها ما يوازيها في الكتاب المقدس" (8) الذي اعتبره محمد فطر مصدراً من مصادر تاريخ الفنيين فرغم تعددها وتنوعها وعوائق البحث فيها واستغلالها تبقى في

المبحث عبر المصادر الاثرية التي تمخذا بها الحفريات. هذا ويتابع محمد فطر في كتابه هذا التعرض الى اشكالية اللغة وكتابة التاريخ وكيف تراوحت الروايات القديمة مع عالم الخيال وطعنتها بطابعها قبل استغلالها بمنهجها وحقلها الاصطلاحي اذ يقول في كتابه "يورقة" "والملاحظ أن لا فرق بين الادب والتاريخ في العصور القديمة وحتى في القرون الوسطى" (12)، كما سمي المصادر القديمة في هذا الكتاب "بالادب القديم" متحدثا في كتابه الذي بين ايدينا عن الخيال في هذه المصادر.

وهو يعدد مصادره الاثرية وما تقدمه من معلومات و يقدم مثلا لذلك طرق الإقبار، الطهر الجنائزية وشعار الدفن كأحد المواضيع الشيقة لدراسات مونغرافية إلا أن المصادر الأثرية تختلف من حيث طرق دراستها والبحث فيها كالبرديات والرقم الطينية التي تتطلب بعد اكتشافها معرفة **بخاصة** تلك رموزها أكانت هيروغليفية أو مسمارية إلا أنها شيقة هي الأخرى وهذا ما ينعكس ذوقيا على الباحثين أين تختلف ميولاتهم كالباحث في البرديات المصرية لسحر هذه الحضارة وعظمتها أو القريب من الفخاريات أو الطالب لدراسة البروز بالارتاد وغيرها من الاختصاصات.

إن كتابا بهذا الحجم يتطلب مزيدا من البحث والتعليق والتحرير خاصة وأن ملاحظاته المنهجية المتعلقة بإشكالية التنظير في الحقل الأثري والتاريخي غنية ومهمة للدارسين المختصين وقد حاولت تقديم ما أمكن منها لمزيد الطرح الاشكالي لهذه القضايا وتبيينها لأهمية مخزوننا الأثري والحضاري في إطار المصالحة مع تراثنا والتعريف به وإيلائه الأهمية القصوى.

هذا العلم الى بلاد الفنيقيين "وزار مدنها وتعرف عليها" أما للمؤسسات والهيكل العلمية فهي المشرفة على الحفريات النظامية التي من شأنها حراسة مخزوننا الأثري موقفة بذلك الحفريات التي خربت ودمرت ذاكرتنا كما يقول محمد فطر آخذين في ذلك بتنايج البعثات الأجنبية والوطنية منها بما تقوم به هذه المؤسسات والهيكل العلمية التابعة لتونس، إيطاليا، وإسبانيا فيما يخص الدراسات الفنية وما يصدر عنها من تقارير ونشرية وكتب مختصة وأخرى ميسرة للباحث الذي يستقي منها معلوماته الى جانب القارئ غير المختص والذي يفسره هذه المادة أما عن المؤرخ فإلى جانب حديثنا عنه وعن أدواته في المتصر الثاني الخاص بالوثائق إلا أننا تركنا هذه الإضافات للأخر وهي جملة ملاحظات أوردتها كاتبنا متفرقة في كتابه "الفنيقيون: بناء البحر المتوسط" ومنها مقدمات مرجعية ألزم بها الباحث نفسه ومنها التسليم بأدوات أدق ودواوين وسجلات للمعلومات مصفة بهدف "تسييد الطريق" و"حتى يتقي شر اللبس وسوء الفهم والتعميم والتفريط والذهان" (11) نظرا لأن الطريق حسب الكاتب لا تخلو من المخاطر والمزالق والعقبات، كل هذا للرجوع إلى مستوى "المؤرخ الجدي" الذي يتحمل أعباء هذه القضية وأهم وجود مباحث صعبة الخال وقد لا يدرك الباحث أسرارها حسب تعبيره أو أجوبة لتساؤلات تبقى في مستوى الافتراض فقط كل هذا من أجل كتابة موضوعية علمية ولهم حضور ذات المؤرخ وقناعاته داعيا في ذلك باقي المؤرخين الى مراجعة قناعاتهم ونظرياتهم القديمة غير المستودة بوثائق وإعادة النظر فيما تعلموه واقتنموه به وقد نعتهم محمد فطر بالكسل عكس المؤرخ الجدي الذي تسجد قناعاته ونظرياته إذ ثبت تقدم في

المواش:

- (1) المديون بناء البحر المتوسط - محمد حسين فطر - إيف لوفيل/الفرجاني 1998 الطبعة الأولى ص 25
- (2) نص المرجع ص 128
- (3) مقال محمد فطر "الاستيلاء على الملكات الثقافية في ظروف الحماية" ص 111 التراث الحضاري العربي الاسلامي خارج الوطن العربي تونس 1991
- (4) راجع قرارات اليرسكو في مؤتمراتها
- (5) الفنيقيون بناء البحر المتوسط ص 26
- (6) نص المرجع ص 21
- (7) نص المرجع ص 66
- (8) = = = ص 17
- (9) = = = ص 7
- (10) = = = ص 21
- (11) = = = ص 27
- (12) يورقة - محمد حسين فطر - الدار التونسية للنشر 1970 ص 25

ترجل الأمثال الشعبية العربية (أمثال تونس والسعودية)

محمد الحبيب السلامي

صياغته على قواعد اللهجة الدارجة لذلك الحرف من العالم العربي - فإذا ظهر في الجزائر اعتمد لهجة الجزائريين وإذا ظهر في السعودية أو مصر - مثلاً - خرج وفق لهجتهم وأنسهم - وقد يكون مثل لشعبي سائراً في بلد عربي ولكن يدخله، بحرف والمعبر من مثبته إلى معية أخرى فهي صفافس تونس نقول - (يرحم من حلّي وروقي من تولى) وفي تونس لندسة يقولون: (يرحم من حلّي وينصر من تولى) ولعلّ السبب أن الصفافس أهل ملاحاة فهم يطلبون الرّوق وأهل العاصمة يعيش معهم صاحب الدولة والكرسي فيدعون لمن يحلفه بالنصر. وفي صفافس يقولون: "وين الكلب قعد في النخبة أربعين سنة وديعة معوج" وأهل العاصمة التونسية يتكلمون بكلمة ذيل بكلمة (بعضوص)

والمثل الشعبي ينسب للشعب ولا ينسب لشخص معين لأن قائله وإن كان في الأصل والمصدر واحداً إلا أنه غير معروف غالباً - كما أن زمن ظهور المثل غالباً غير مضبوط.

مصدر المثل العربي الفصيح

قد يكون مصدر المثل العربي الفصيح غير معروف وقد يكون قائله معلوم كما يكون الرواة قد نقلوا المثل والحديث الذي حدث وولد المثل. وبالرجوع إلى كتاب مجمع الأمثال للجيداني والمحاسن والأضداد للجاحظ نطالع عديد القصص التي تحكي الأحداث التي تولد عنها المثل وتشير إلى قائله.

مؤلفات الأمثال في الفصيح:

من أشهر الكتب التي جمعت الأمثال العربية الفصيحة كتاب مجمع الأمثال للجيداني ولأن جوهراً مقال في الأمثال الشعبية فإني أتجاوز هذا العنصر بترك الإشارة القصيرة وأستوقف القارئ عند كتب الأمثال الشعبية.

مؤلفات في الأمثال الشعبية

يذكر الدكتور الطاهر الحميري في كتابه الأمثال العامة التونسية الكتب التالية :



تعريف المثل :

جاء في محيط المحيط

القول السائر أي الفاشي الممثل بضميريه (أي الحالة المشبه بها التي أريدت بالكلام) وبمورده "أي الحالة الأصلية التي ورد فيها الكلام" والمفاد الأمثال لا تتغير تكثيراً وتأنيداً وإفراداً وتثنية وجمعاً بل ينتظر فيها دائماً إلى مورد المثل أي أصله لأن الأمثال لا تغير عن مواردها.

المثل الشعبي :

المثل الشعبي في العالم العربي هو الذي لم يتقيد - غالباً - بقواعد اللغة العربية وقوالب ألفاظها وتنت

الأمثال امرأة الأمة:

يقول الأستاذ أحمد السباعي في مقدمة كتابه : عكف الحريصون على دراسة تاريخ الأمم يتبع أمثالها الشعبية ليستجروا منها أحاسيس الأمة التي يدرسونها ورأيها في مواجهة أروان الحياة التي تعيشها .

ولما طالعت الكتابين السعودي والتونسي عكست لي المرآتان وجهين عريين شبيهين في الأحاسيس والتفكير— يؤكد أن ما يذكره السياسيون والإعلاميون والمؤرخون الاجتماعيون من أننا شعب عربي— واحد عناصر هويته الأساسية واحدة ومصادر تفكيره واحدة .

لذلك رأيت أن أسجل بالقلم بعض ما قدمت لي بعض الأمثال الشعبية في الكتابين من مظاهر التماثل والتوافق .

في العقيدة الأيمان بالله والتوكل عليه ورفض التواكل ربنا ما شفاء بالمقل عرفناه (سعودي)

الله يهدي من خلق (تونسي)

اللي خلق الاشفاق متكفل بالارزاق (سعودي)

انت عليك بالحرمة وربني عليه بالبركة (تونسي)

في العبادة الاعتراف بقواعد الاسلام والوقوف على حكمها الربوبية .

1 : جاك الموت يا تارك الصلاة (سعودي)

2 : ربني وليك يا صابم (سعودي)

الصوم عادة والمصلاة عبادة واللي غيب تجهه جبره في هذا (تونسي)

في التربية الحرص على تربية الاولاد والتنبيه إلى أثر الوالدين في تنشئة الاولاد .

رب ولدك واحسن آدبه ما يموت حتى يفرغ آجله (سعودي)

ولذلك على ماتريه وراجلك على ما تسنه (تونسي)

ولد البر عوكم (سعودي)

ولد الفار يطلع حفا (تونسي)

اكفي القدر على فمه الولد ما يطلع الا لأمه (سعودي)

كب البرعة على فمها والبينة نجي لأمها (تونسي)

في الزواج : الزوجة تختار لأصلها وأدبها وليس لمالها، والزواج عفاف وتعان .

خلوها فقيرة يغبها الله (سعودي)

تزوجة قفراء يفتيكهم الله (تونسي)

خذ الاصلية ولو كانت على حصيرة (سعودي)

خذ الاصلية ولو على حصيرة (تونسي)

1: أمثال العامة في الأندلس للدكتور عبد العزيز الاهواني

2: الأمثال العامة لأحمد تيمور

3: حقائق الأمثال العامة لفاتحة حسين راغب

4: الأمثال البغدادية لحلال الحنفي

5: الأمثال الشعبية في قلب جزيرة العرب لعبد الكريم الجهمان .

وبين يدي كتابان¹

1: الأمثال الشعبية في مدن الحجاز لأحمد السباعي

2: الأمثال العامة التونسية للدكتور الطاهر الحميري

نظرة في كتاب الأمثال الشعبية في مدن الحجاز

صدرت الطبعة الأولى منه سنة 1981 عن دار نهضة جمع فيه مؤلفه ما استطاع من أمثال مدن الحجاز ليكون مرآة لمن شاء أن يستطلع أحاسيس هذه الأمة (كما يقول) وقدم الأمثال منظمة مرتبة حسب بدايتها على حروف المعجم، وقد وجد روي أمثالا على روي كل حرف وهي تكون كثيرة ستعرق من الكتاب صفحتين أو أكثر مع حرف وتكون قليلة تافدة فيروي مثلا واحدا في الظاه... ولما عُدتها وجهتها قلنا بلغت العشرة والالف.

نظرة في كتاب المنتخبات من الأمثال العامة التونسية

صدر الكتاب عن الدار التونسية للنشر وكانت الطبعة الثانية سنة 1981 وقد انتخب المؤلف الدكتور الطاهر الحميري الأمثال مما سمعه في مدينة تونس وما أرسله اليه مواطنون من مختلف مدن الجمهورية عن طريق جريدة الصباح خلال السنوات 1961-1966— واعترافا بفضل المراسلين سجل في فهرس الرواة أسماءهم... وقد نهج في التنظيم والتبويب نهج الأستاذ السعودي أحمد السباعي بأن رتهم على حروف المعجم وشرح بعض الكلمات التي قد تكون لها دلالة خاصة بتونس .

وبالمقارنة بين الكتابين نجد كتاب الدكتور الطاهر الحميري فاق كتاب أحمد السباعي بما يلي :

1 : في عدد الأمثال — إذ جمع — 2470—

2 : رجع إلى المؤلفات في الأمثال الشعبية وانتقى منها بعض الأمثال المصرية والسورية والجزائرية والعراقية التي تنفق في المعنى والمقصد مع المثل التونسي ليشير إلى ظاهرة التقاء العرب بالخصوص في العادات والتقاليد والحكم على القضايا والمواقف والسلوك .

وتقرأ بعض الأمثال فتجدها تختلف في كلمة مثل:

رضيتا بالهم والهم ما رضي بينا (سعودي)

اطعم القم تخبّل العين (سعودي)

رضيتا بالهم والهم مارضاش بينا (تونسي)

اطعم القم تستحي العين (تونسي)

ونجدها تختلف في أكثر من لفظ ولكنها تشير إلى معنى واحد- مثل:

عمياء تحفّف مجنونة وتقول لها حواجبك سود ومقرّونة (سعودي)

عمياء تحدّث في مجنونة والطار في يد الرعاشة (تونسي)

تجري جرى الوحوش غير رزقك ما نحوش (سعودي)

لو كان تجري جري الوحوش في المهمودة تشايط السما

باديك ما تاكل الا ما يكتب لك وما تكسب الا ما يعطيك (تونسي)

والاختلاف اللفظي قد يكون في استخدام كلمات من

اللسان الدارج السعودي لها ما يقابلها باللسان الدارج

التونسي مثل كلمة (صانة) ففي المثل التونسي (الجمل ما

يشويش حبيّته) يكون كلمة (حبّتي) مقابل صانة في المثل

السعودي «هيجّا بجني» صنام البعيرة، وفي كتب اللغة

القضبية يقال لها: (حبيّة) أيها - كما نجد كلمات سعودية

مثل زلط البتة - كوزي- يقابلها بالتونسية - الحجرة- القطعة -

الحروف المحشي .

وفي تونس يقولون : ذبان بالذال وفي السعودية يقولون

: ذبان بالذال المهمله .

لماذا التقى التونسي والسعودي؟

تمّا قدّمت شواهد تدلّ على أن النظرات السعودية تلتقي

مع النظرات التونسية وتتماثل في التفكير والحكم على الأشياء

والمواقف والمشاكل الحياتية وإن اختلفت في التعبير عن ذلك

فالاختلاف بسيط وقليل ولا يغيب الفهم أو يغيّر المقاصد

-ولقد سألت في العنوان الفرعي : لماذا التقى التونسي

والسعودي؟ والجواب السريع البديهي هو أن كلا منهما مسلم

عربي أساس ثقافته الفكرية واللسانية قرآن وسنة وأدب

عربي .

والجواب المفصل هو أن بعض الأمثال الشعبية الواردة في

القطرين أخذت من السنة مثل الحديث : (يد الله على

الجماعة) الذي رواه الترمذي عن ابن عباس وقد تحوّل شعبيا

في القطرين إلى (يد الله مع الجماعة)

كما أخذت العامة حديث (تزوجوا فقراء يغنيهم

في النصيحة : دعوة النفوس للتفتّح على النقد والتوجيه من الصحباء المخلصين وترك مدح المتافئين .

رحم الله من يكراني ويكرني عليّ ولا رحم الله من ضحكني وضحك الناس عليّ (سعودي)

الذي يهيك بيكيك والذي يكرهك يضحكك عليك (تونسي)

- في الصدق : النتيجة في الصدق، وكلمة الحق تملو ولا

يعلى عليها -

إذا كان الكذب حجة يكون الصدق أغنى (سعودي)

إذا كان الكذب ينجي يكون الصدق أغنى وأغنى (تونسي)

في التعاون : الحث على الاتحاد والتعاون على البر -

يد الله مع الجماعة (سعودي)

يد على يد تساعد (سعودي)

يد واحدة ما تصفّق (سعودي)

يد الله مع الجماعة (تونسي)

اليد ما تصفّق إلا بأختها (تونسي)

الأيّنين يغلبوا ولو كانوا يلبغوا (تونسي)

في العمل : العمل يحفظ كرامة الإنسان ويصونه عن

ذل السؤال

صاحب صنعة أحسن من صاحب قلوب (سعودي)

صنعة في اليد أمانة من الفقر (سعودي)

أخدم بقفصي وأحاسب البطال (تونسي)

أخدم صنعة أربعين يوم تطيعك (تونسي)

في العلم : العلم نور وهو ضالة المؤمن يلتقطها أينما وجدها .

العلم بالشيء ولا الجهل به (سعودي)

العلم في الصدور ولا في السطور (سعودي)

خذ علمه وحطو في قارورة (سعودي)

قري وللك وما تكبولش (تونسي)

العلم شئ والمجد واحد (تونسي)

خذ علمه واترك عملو (تونسي)

في الاقتصاد : الاقتصاد قوامه العمل، والاقتصاد نصف المعيشة

-وهو أخذ وعطاء وحسن تصرف-

جبال الكحل فتنيها للراود (سعودي)

الرزق عند مزاحمة الرزقام (سعودي)

أجيد ما ترد حتى أجليال تهد (تونسي)

خذ ورد وشارك الناس في أموالها (تونسي)

مظاهر الاتفاق والاختلاف :

نجد بعض الأمثال السعودية والتونسية متفقة في اللفظ مثل =

يد الله مع الجماعة

- (1) وعد الحرّ دين
 - (2) الصبر مفتاح الفرج
 - (3) الشاة المذبوحة لا يؤلمها السلخ
 - (4) اتق شرّ من أحسنت إليه
- وهذا المثل أخذه السعوديون كما رووه وأدخل عليه التونسيون تغييرا خفيفا فقالوا: اتقوا شرّ من أحسّمت إليه .
كما أن فرص اللقاء والاتصال بين السعوديين والتونسيين متعددة وأهمّها :

موسم الحج - فقد كان بعض التونسيين يقومون بأداء فريضة الحج ويبقون مدّة طويلة ثم يعودون لتونس وهم يحملون من هناك ثقافة وأمثالا كما تركوا في ديار الحجاز من ثقافتهم وأمثالهم وإلى جانب موسم الحج طلب العلم والتجارة - ومازالت الشعوب المختلفة اللسان تتبادل الثقافة والتقاليد وهي تتلاقى في ساحات العلم والتجارة ومن الأولى المؤكد أن يتبادل السعوديون والتونسيون ذلك وهم أبناء لسان عربي «بين»

الله)وبدلوه بقولهم : (تزوجوا فقراء يفتيكم الله)وهذا الحديث المذكور ليس من قول الرسول كما ظن الناس ولكن الحديث الضعيف الذي رواه الديلمي في مستند يشهد للمثل الشعبي وهو (التمسوا الرزق بالثكاح) كما يشهد للمثل قوله تعالى في الدعوة الى التزوّج بالفقراء في سورة النور آية 32 (ان يكونوا فقراء يفهم الله من فضلهم .)

(1) اذا ضربت فأوجع وإذا زجرت فأسمع
دخله التغيير شعبيا فصار: اذا أطمعت شبع وإذا ضربت وجع -

- (2) من أحب شيئا أكثر ذكره
دخله التبديل فصار: حدثني على ما نحب حتى بالكذب
 - (3) ان الطيور على أشكالها تقع -
دخله التغيير فصار : الطيور على أشباهها تقع
 - (4) من كثرة الملاحين غرقت السفينة
أصابه اللسان بالتبديل فصار: كثرة الرياس تفرّق السفينة
- ومن الأمثلة على استخدام الأمثال الفصيحة كما رويت قولهم :

شعر: محمد الأخضر عبد القادر السانحي

حكاية النرجس العاشق

المهتاء بالروح شاعر النضال والثورة فجد المغرب العربي الصديق، مفيد زكرياء تحية تقدير
فجد مذكور وفاته الجسدية الواحدة والعشرين رحمه الله، وغفر لنا وله.

المقطع الاول: ذكريات النرجس

يا أيتها العشيق أين التوجس؟... طال الروح المفلس
الهمجي... تلك الهوى المتفس
نهل الهوى منها الحبيب الأكيس
حتى أتى... وصل البشير المؤنس
حقاً أتى... وغداً أمامي يجلس
نستطيع من ألق- كلامنا بنيس
راح... ولكن راحها المثلث
برشاقة... ما من مثيل يُدرس
في وجهها... في روحها... ما تلبس
مقاطع جسمها-كقصيدة تنرجس

يا أيتها العشيق أين التوجس؟
يا نخلة مذنّب إلى قلبي عراجين
يا نخلتي أين الجسراجين التي
سالت مدافع مهجتي... قلبي اكوى..
حلّ الذي أمس على نفسي الهوى..
إنسانة، سبحان مبدعها... فما
إنسانة سكرى... ومسكره بلا
إنسانة، رقصت براعم غصنها
كل اللطافة.. والآنفة قد حوت،
ومن الحديث الناعم اكتملت

المقطع الثاني: حوار الواقع الاتعس:

أرجاسه كبرت... وذاك الانعس
قدر علينا أن نضيق الانفس؟
والحق يسأل... خائفاً يتوجس
في كل يوم تزدهي... تشكرس

زمن يصد الناس من روح الهوى
يا ربنا ماأسأتنا كبرت... فسهل
الفلأم متسفع بكل صلافة
هذي منابت بؤسا.. وشقائنا،

حتّى متى أرواحنا لا تأنس؟
وتطاولت عتّا رؤوس أنجس
الحق الذي يدم الشهيد يؤنس
ضمّي بروحه كي يزول الأنجس
جزائري لأحبّتي؟ ما أهمس؟
في ساعة قدّرت... أدكّ وأكنس
شعبي... على بلدي.. وما قد وسوس
لاحت بشائرها.. سلاسا يقبس

-وطني عذابك فاق كلّ تصوّر...
أولا تری أنّ الرؤوس تطايرت
-يا أمّتي هذي عُرويتكم... لها
هذا الشهيد يسائل الوطن الذي
-آه عليك حبيبتي... ماأنا أقول
-قلّ للذي نسي الحقيقة: إنني
كلّ الوساخات التي اجترأت على
سائلك قادمة عدائته.. وقد

المقطع الثالث: الصمت الحارس

نبحت... وأنت الصامت المتكلم
نعمّ الدخيل الطامع المتخطف
لهم... فمضوا لما لا يلمس
لك وحدك القول الذي لا يمكن
يا سيّد الأمجاد... أنت الأحرس
يتوسّل لدينا... أويزاح ويؤمس
أصممت على ما الله مرام يحمرس
إنهم رقصوا الشرور فأركسوا

يا أيها الشعب الكبير... كلابهم
دع عنك هذا الصمت... واضرب كلّما
إنّ الصامت عملت لتأديب الأولى
لا حزب يعلو عن عقابك إن غوى..
لك وحدك الحق المؤكّد ونصف
لك وحدك الآيات ناطقة معي
هذي عقيدتك القسرة... قدعها..
وإذا الخنازير... الكلاب غوت، قدعها..

المقطع الرابع: الحب المقدّس

مصاصات حبّ لم تزل لك تكس؟
المعشوق من خلجاتنا... هل يغرس
لفطرت بالحب الذي لك يهمس
لأريثك القسح الذي لا يخنس
بجملتك الأمل الذي لا ييأس
لنغمحتك الورد الذي لا يئيبس
لأدقّتك العسل الذي لا يلمس
كالأرز شامخة... وروحك أقدس
فسبك الرثاق... والآنافة تأنس
ومن الهسداية والرجولة نقبس.!

يا أمّتي هل قدّرت لحسباتنا
ويولوج في الأرجاء ذاك النرجس
لو كان لي عهد الشباب مجددا..
لو كان لي حقّ الخلود على المدى..
لو كان لي نبض الحياة مرافقا..
لو كان لي فصل الربيع معاشرا..
لو كان لي سرّ الحلاوة خالصا..
مهما يكن فلك الرجاء حبيبتي
مهما يكن هذا الذي لا يترنّى
من شأهيك قد ارتوى بدر السما..

المقطع الخامس: الجزء الانفس

تهدي إلي الرجل الذي أحسن
وسكنت جنتها ملاكاً يسلس
مثل المروسين الألى أنفوس
كانت فراديس الجوى تناس
محبة... ففي الظل الجزء الانفس
خلق البطولة... والجمال لتنبسوا!
فمضت بهذا الكون نورا يؤنس!

لو كان لي الحظ الذي لك... ساعة
لبقيت في يدها ريماً مزهراً...
في الخالدين مقامهم حياً سما...
لله أمرهما... فمن قلوبهما
وإذا الحبيب لرنا كانت
سبح لرب المالمين أشاعري
سبح إذا عشقت رسومك أرضها

خزجة: "الشعر و فردوس"

صدق الذي سمّاك يا "فردوس"
منك الحداث... والندى... والسندس...
هذا زمسانك قد أتاه النرجس!

"فردوس" فردوس الحياة بلطفها
فبك الجمال تكاملت أوصافه...
فتأقني... وترونقي... وتألفي...

يوسف خديم الله

الحياة من الطابق الأرضي

أيها السيد :

مرحى .

أيها الآخرون .

تأخروا قليلا .

الحياة عطلة لا يحركك شهوتها الساسة

والصبايون .

تأخروا قليلا .

وتأمروا .

سلاحي :

روث الكتب

والملابس الفاخرة للسعادة . .

أيها الآخرون :

تأخروا قليلا .

لن تسقطوا من الطابق التاسع .

إنّ القضاء عشب اصطناعي

ومقبرة البقعة

فتأخروا

وتأمروا . .

مرحى بي .

خارج بنك وفواكه .

داخل ياس ،

يتسلى . .

محمد رضا الجلاّني

لوجه صغير في القلب !

إلى إيتي هالة، الغائبة أبدا !!

قيد هذا الكلام ،،،

وحبيبي حمام !!

لوجه صغير في القلب،،

يشع هذا القلب،،

منكثتا في سجنه المستطيل

يحصيه كالشيخ أعوامه،،

ثم يهطل في المذيّل !

أقول : سلاما لذي تركنتي

وحيدا كذئب الجبال،،

تتوجني وحشتي ملكا،،، وعرشي

هذا العذاب العظيم،،

بكائي جمرة في فمي،،

وعمري هشيم !!

أقول : سلاما لمخاضها،،

سلاما لأراجيحها،،

سلاما لما خلّفته على جدران البيت أقلامها،،

سلاما للكتّة الحلوة،، تنقنها شفتها،،

سلاما للورد،،

يخله على الحدايق خذلها،،

سلاما للتخل،،

تسكّر في الطرقات خطاها .

وسلاما عالي مفردا وعزّيل

بكائي ضريح على كفي،،

وعمرى قفيل!!!

أقول : سلاما ،
لبيتنا القروى الجميل
سلاما ، سلاما ،
لقبيلات الصباح ،
سلاما ، سلاما ،
لذراعيك الصغيرتين ،
تصارعان فخذى التحيل ،
سلاما ، سلاما ،
لرئين ضحكائك ،
يرفرف أمام القسم ، حماما
لوجهك - نديا - يلامس حوائلى قلبي
سلاما . . سلاما ،
لصوتك : بله يا
إذ ينفخ كل الهديل
سلاما . . سلاما
الشاي من يدك لذيق-كالمادة - ،
لكن بكاني جمرة في فمي ،
وقلبي قفيل !!

أقول : سلاما ، سلاما ،
على النيث ، هجرت ، الخلائق قطرة ،
حين أمطر كفت هالة ،
نعناعا وغماما ،
سلاما ، سلاما ،
لم يكن في الدنيا حلالا ،
سوى عمرى ،
فقدنا عمرى ،
بعد حبيبي حراما ،

لوجه صغير في القلب ،
ينشج هذا القلب !

محمد الهادي الجزيري

"قصائد قصيرة"

سؤال مغرض

هل أنت وفيّ حقاً ؟
لو أن امرأة مثلي / شجرة
من إحدى القارات الخمس
تزرع ساقها من جمر الصحراء
ألا من أنياب التلج
وتحيث هدي اللثة مشبعة
هل تقدر أن تتصل من أشواك الشهوة؟
هل في وسعك يا رب الأسرة
يا رابع طفلين وأمهما
هل في وسعك أن تحمي عشك من ريع العشق
ومن نار الفكرة ؟

.....

هل أنت وفيّ حقاً
أم أنك تحيا في حجرة؟

حسرة العاشق

في الجحيم
قال عبد الجمال لجمع من الطيبين :
يوم دخت
أحاطت إراث المدينة بي
فرضيت بما شاءت الريح لي ، وسكنت
ولكن بعض الزناة
وبعض المرايين والكفرة

عناق

يعد طول فراق

ضمها وبكى

فتداعت له

غير أن الفتى ظل يبكي ويهذي : العراقي

العراقي

العراقي.

صفحة

لست متاً

فما أنت؟؟

هل جمعك العناكب من مقبرة؟

هل تقياً في جوف أمك ثور

فأشرفت أنت

وأوغلت في الأرض نورا وظلاً؟

أ أنتجك القمح

أم رشت الميراث كي تكمل المهزلة ؟ .

لست إلا

فسحان ونك عر وجل

تجلى ل بيت

حتى كفرنا بألثة الناس

مد تحت القرد صورته في جدار المغارة

حتى رأها وسر بها في علاف المجلة .

أخذوني إلى المقبرة

وعادوا خفافاً الى النافحات .

لعبة الأشقي

في ليل ما

والأهل ينام

همس الأشقي للضيقة :

" يا الأثنى لي لعبة ،

أنت الورد وأنا الماء " .

شبهت : لا... لا .

وتردد في أنحاء البيت عواء وبكاء .

انكسار

سارق الورد والعنب

حاصن النار في غفلة الجن والعرب

الطموح للغامر ،

جهد الحرام ورب الغناء

خذلته رياح

وأنكره وطن وامرأة

فأنتهى مطرباً للسكاري

وحل غسيل لأحزان كل النساء

هوزية العلوي

رحيل

مرة إذا جاء الربيع
ومرتين إذا تباطأ في المجيء!
كنا سجمع للسائب
ما يبيع بعرسها
ولعرسها
كنا ننظر من فصالدنا جديلة
حتى إذا اتسقت،
رقصت جياد قلوبنا
وتوقدت من كل جارية فتيلة
فلماذا يفجؤنا الرحيل
ولماذا سيف البين يشهر سيفه
موجوهنا
وهيوننا فقدت حداتها والدليل!

* * *

كنا نمد مطاوعنا، لآخر سهرة،
ونعد قهوتنا الأخيرة.
كنا نهيل ليلنا
ونظّل نَشعل من غصون قلوبنا
حطباً يسامرنا
حتى إذا لاح الرماد

لم تنته من شرب قهوتنا
ولذيذ سكرها، لم يبلغ مداه القلب.
لم تنته من عدّ شعر الياسمين
ولا فرغنا من السؤال عن السؤال،
لم نستقرّ على شيطان دهشتنا،
ولا ظفرنا بلون البحر،
إذا ما الالف أرهقه الزوال.
لم تنته من كوكب
كنا بدأنا ضيائه،
وسفينة كنا وعدنا قلاعها
برفيف ما حمل الهوا
كنا وعدنا الأقحوان
بما تكسر من ندى
كنا وعدنا أكفنا
بالقطر تلو القطر،
ووعدنا بيد القلب
بهديل فرحتنا
وهاتف حادّ شفه التذكّار
وأضواء الصدى
كنا سنورق مرتين

ناشدنا جمر الكوجد ألا انقذ!
وظللنا نحضي ما تثار من نجوم
أثرنا أخطأنا العدد ١٩
نهم يصارحنا ويضي
نهم يحاصرنا
نهم يخاتل صورة الأحلام فينا
نهم يسافر في الأبد!
كنا سنحضي في أزقتها المدينة
وتدوق فستقها الخرافي
ونمس أنصال السيوف
ونعد أقبية الدكاكين الحزينة
ونريق دهشتنا
ونمد أيدينا كأنما

طير بقلبينا وكأنما
كل المصاييح التي شعث
ومباخر الهند التي من عطرها رققت
كانت تناديننا
كنا سنكتب فوق آية النحاس :
اليوم جئنا، وغدا سبذكنا المكان
ويجئنا عقب يحترنا
أس
ونسرين
ونعقة أرجوان
ونظل نتبع في العشي ظلالنا
حتى يفاجئنا الأذان
فأضم قلبك في يدي
ثم يرتبك الزمان.

عادل معيزي

بعد المطر

سيفتسل الكون بعد المطرُ
وتلتحم الواجهاهُ
ويستعجل الناس دقاء البيوتِ
وقد خرجوا من مخابئهم مجوهين
.. وفوق الشجر
رشوفت العصافير
تنطح الأثر سحرا
وتحت كراسي الحديقة
يغرق العشبُ ..
أو زورق ورقي بلا أشعة
ومن برك الماء يطلع ضوء القمرُ
وتحت مظلتها تعبر المرأة المسرعة
الأحق خطوتها في سكونٍ
ولكنها بعد حينٍ
ستدخل بيتا سعيدا وتتضو ملابسها
وتدخل تحت الغطاء الوفير
.. ولن تنتظر
ستفهم مدقاة وتنام
وأبقى أنا في الرصيف أرافق وحدي
شجون العصافير بعد المطرُ

سامي بيداني

عاليا أسفل الهاوية

مصير

أكتب

من اليمين إلى اليسار

هكذا دائما

بازلا

أسفل

الهاوية

طوفان

من ورق القصاصد

شكلت مركبا

والتي في الماء

يا للمرحاة

إبتي تطرب

لحواسي وهي تفرق

قرايين

عاليا

عاليا

يا دخان سجاتري

إحمل أشلاء قصائدي

إلى

ريأت الشر

منتهى

لحظة إلتهاسا

تلاشى

الواحد في الآخر

أي إلاه

يخرجك الآن

من

ضلعي

غبار

ضلالي...

عند أبواب المدينة

صدأ تنائر

من جسدي المفتاح

وهو يدار

في الهواء

مراجعة

كلّ صباح
أطلّ على البئر
لأرى صورتني في الماء
وأسأل
كم سنة مضت
وأنا في القاع

قال...

قلت : ما الماء الصّاعد
في صلب الشجرة؟
قال : هي الأرض متعة
ترتفع
لستلقي على الأغصان
قلت : ما فوضى الأوراق
على الطاولة؟
قال : لأمنح الخشب وهما
إنه مازال
غصنا مورقا
قلت : ما الأكلب؟
قال : عصاي أتكنّ عليها
والخمس بها أنا الأعمى
أرواحا
دفت في النّفس .



سوف عبيد

موال الألواح

قماش آخر... ونسج وحده
صديقي
مرسمه في علي من الأرض
حين ترقى الشمس إليه كل صباح
تغزل حيوطا من أبيض والصفير حوله
فتسحيل ستار صوء
ومسرة
هنّ الجنيات الجملات
منّ الوداد والفرار
تركّن اللّمسة الأخيرة إليه
ثم رحن
واحدة منهم فقط تلك التي
مثل بجمامة حطّت على الدواة
طارت بأورائي في متقارها
ومدّت إليه كما إمتدّ الجناح
بالفرشاة..

طقس آخر... وفصل وحده
صديقي
في عزّ الشتاء يفتح أزوار معطفه
ويقول للريح :
هذا صدري.. هيا أدخلي وأنفذي
قشمة في القلب عواصف لم تصل
إلى مدى اليم

-الرحلة أمتع من الوصول ربما -
وئمة أخصان لم تزوجها الرياحُ
اللوامح
وئمة كتمان تنتظر موسم الهبوب
لترحل بالقوافل إلى أقصى الفيافي
نحو الشمال كان يتجه صديقي
لكننا نلتقي دائما
عند نخوم الجنوب!

وتر آخر... ومقام وحده
صديقي
يرفرف كلما شدّه العشق فراشة
على حفل من عنب
يقطف من الدوالي أشهى الكروم
ويقدّمها أغنية
لمن يحب!
وقاب فوسين أو أدنى شرفته
من البحر
يا من رأى موجا يرقص
على الذهب

طائر النهر... وشيأه أخرى
صديقي
توشحه النجوم فتلوح في ظلالها
على كتبه نقائش الأمازيغ الأوائل
وخطوط الكوفة والقيروان
قلت له : اكتب
قال : ما أنا بكاتب
قلت له : اكتب
فرسم بالريشة أجمل الألوان

سمّ اللوحة موالا
على اسم التي لم تأت... قلت
أسمي اللوحة : ليلى
تلك التي
ما أخلفت وعدا... قال
ثم وقع :
محمود قفصية

نوبات

إكتسير:

لم يكن غدي وصفا
لأنسابهم
ولم أستيقظهم إليه متاتا
ولا حرّضت أتباعي عليهم
لكنّهم أصمّروا،
-وذلك منذ أن غيّرت وضع
مرآتي قليلا -
وأقسموا خفية
أن يصلبوا جثتي
فوق جبال مدائنهم
.....
هكذا!
ليعيش الرّمْل سيّدا،
حرّم التجار كيمياء الشجر.

تتابع :

كنت ليّنا، كصباح
ربيع أجوف.
ولزجا، بحيث لم أتجرأ
على رفع ألوّتي
وحجّجي التي ربّتها.
وحين رأني أتباعي

-الأشد إدمانا - جمعوا
بعض ما بقي منّي
وصنعوا من هبائي
هيكلا للشيد.

.....
.....
هكذا!
سيكون دحايهم أملا
حين يحترق الشعار.

تقاطع :

ليس من حقّ الفصاحة
ترجمة الحنين
-ذلك آتني أكثر حرصا
من الشمس على النهوض -
لكن، ترحمني الليل
أمهر صياد ذباب.
هو ذا الفرق بين
السّي وحيدا
وأن يشغل خطري الهاتف.

.....
.....
تمت من الانتباه والصّحوة
الفجّة
ضعوا إكليل أوصافها

فوق محرابي.....
سيكون أجمل.

تفاضع:

الليل إسفنجة هشة
لهذا، لم أخلج حين عدت
أعضائي فوق شرفه
ومضيت أنسج مشهد
التكوين بجذبة مفرطة
.....

الليل بلورة حامضة
فيه أصدق نفسي
ويصدق الأتباع ما أسرف
.....

والليل خوزة معلة
يتماسك الناجون في عليه
لكنني -رغم الوفاق الممل-
وجدت الطريق
إلى الفجوة الحذرة
.....

هكذا... هكذا...
ودونما سبب،

أزتهن لأطيانها، لنومتي
فيها، ولا أصف

تراكيب:

قرايين للحجاسة /
أفرايس الدهر المعاصر
وأسميت صهيلها الغامي
إرثا للغة الضجيج.
هكذا، علمني التراب الفذ،
الهائئ، الصابر
والستديان ذوالجذروالوالمغ :

حين تنوء البقايا
ويضل وجهها، فوق
المساء الخفي، الضباب
أصبح منها التحفز
وروائح صمت مفاجئ
.....

.....
.....
تلك أحجيتي ..
أحجها،
تلك أحجيتي.

الفاثاة

للممحب صفات النبيّ .
كان يختلي بعوالده
لا يراه أحد
ويراه الغياب الجعيد
زمنًا وجلا يتهاوى
رذاذا يعطر غفو المساء
ويشرح غفو المحبين : فوضى
يؤلف سيرته غريبتين
تقادم عهدهما
زمنًا من مواجع
واحدة للكاء الحليل
وأخرى لما بتعتق في الروح من وحشه
للممحب صفات النبيّ ؟
كان يهجر النهر مجراه والحاذية
أو ترك النار نزعتهما للرماد
كان يقتني أثر الرّيح
يرتفها في المسافة
نابا يملأ غيبوبة الوقت
في مستحيل التلاقي
يعطر الصبّا .
وحده الله يدرك سيرته
وحده الحزن يعرف غريته
وحدها في القصيدة تبقى الحبيبة معنى
لصورة ليلي بأسماء عشاقها
صلة
ولخطوتها ألق
يرجع الرّوح، يشرحها ألما
ويحزن المحبين دوما

بما علق القلب من فتن
ألقة
فلها
أن تذيب حصى العمر
أو
تسريح على نبضة القلب
سوسنة وشتاء .
عسل . . ، شفتها حرام
حرام عليها تريق المدام
ويحرقنا علما الشوق
بين يديها رماد .
فهاث كؤوسك حارقة
قبل أن يوقد الليل فينا
نجوم البكاء
نصافح ذكرى
ترددنا
فتردها بالسكوت
وترفو المواجع عطر اللقا
أعد القدح للقدح
فالآن تبدأ أسيرتنا
زمنًا طاعن الشهوات
وتشرق منّا الدياجي
طفولة ماء .
أعد القدح للقدح
فالعلم جفّ
وما في الجرار
من السرّ
والسكر

بين يديها
 هي امرأة من عقيق التندى
 وتكحل نظرتها
 بحين المحين
 والليل في صوتهم .
 قلت
 حين أحب أجن
 فخذني إليها
 ليشتمل الليل بين يديها
 ويكي قليلا علينا
 كأن يحزن الله من أجلنا
 مثلا
 أو تغير ظفائرها زمتا من حرير النهاوند
 يشرح سريتنا للمصافير من بعدنا
 فأتني فرحي بالحمام
 يسط على حجرها
 فأتني حيا الصبح عطابي
 أنا مالك لا مشغولة يا صاحبي
 مالك لن تظني معي لما
 مالك
 مالك الحزن في قدحي
 مالك الليل يخلع معطفه
 وينأى بعيدا
 فما أريك الآن في الانتحار سوبا
 نغير ديكور عزلتنا المترفة
 فالقصيدة تهجر معنى الحدادة
 والشعب يمشي الهونا
 إلى نجمة في السماء عالية
 قلت
 لا أدعي في الحقيقة شيئا
 فلا شيء لي
 غير أنني كثير
 ولا وجه لي يحتمي بي
 إذا عدت من غربة الصحو
 أو مت موال نرجسة في الغياب
 تشرد عال
 يلاحق عطر العشيات

لم يكفنا ليكف الحزين
 كأنك أغنية في الهواء تضيق
 وأنت تضيق وراءك ظلاً ظليلاً
 تجزم أمتعة الفكرة المستحيلة
 منشغلا بالرحيل
 تمجد معنى الخلاء
 وتكتب قافية لحياذ الحصى
 ولعينين من أزرق الحلم
 ما بين أغنيتين لسيدة الماء
 تمتق ذاكرة المفردات
 من الانقراض على حافة الشعر
 كنت تزف صدام الرياح
 إلى نعمة في التشيد .
 قلت يا صاحبي
 يستحيل الكلام جميعا
 وصوتي مساءات ناي جريج
 وقلت
 أراني وحيدا
 ولا طاقة لي الآن بي
 كل ما فات متي بكاء فصيح
 بين وجهي، وهذه المسافات
 أكثر من شبه
 حزن يوسف في الحب
 حكمة سيدنا الخضر تعطب
 الأنبياء إلى الله
 غربة عشاق ليلى
 يتيه بهم سرهم بين رجح الصدى
 وصبحاري الصدى
 ستره السهر وودي تؤلف في الحرف أسماءه التكره .
 قلت أيضا
 أنا هكذا دائما
 أفرأ المتنبى
 وأسكر منذ الصباح
 إلى صحوة الروح من غفوة الحلم فيها
 وأعشق وأهمه امرأة لا ترى
 فتعلمني كيف أفتح القرن
 مسترشدا باحتمالات موتي الموجد

غدا سأفسر معنى البكاء لزوار جِبانة الشهداء
أنا القادم الآن
ضوضاء كالموت
تعدو المدينة خلقي
غبارا وطنيا
كأنني حزين
كأنني كثير بحزني
ولكنني لست غيري
فكم قتلتني
هي امرأة
من زحام الصباح
وحين تلوح على عتبات المساء
نفر إليها طيور الفصحى
عسل... شفتاها حرام
فسحانها
تنفسح أسماؤها في القصيدة موسيقى
وتخسرع بلسانها عطرشاء
كان لها غيرها
حجل هارب بين أجنحة الريح
يرفو المدى
ويصفق أسرابه مطرا ناعسا
أو يعدّ لهذا المساء
سماء بلون البكاء
يبلى وجه الصبايا
اللوآتي غسلن مواجعهن بالحنين
يرتقن أعمارهن
بين كف وكف
بأندها حتاه أسرارهن
كان لي غيرها
لذة الشكر عند الظهيرة
والحر يروع ذهول الجنادب
والحمر نافذه
تطلق الروح حيث تطير
تطير... تطير
أنا الأكبر الآن في الحزن
والأبعد الآن في اليبه
والأجمل الآن في العشق

ينأى بصوتي
أنا هكذا دائماً
أراني بلا قامة
معمن في التشطي
ولا صوت لي
كل أنامي المتعددة أشرحها حكما
أعد القدح للقدح
قد فاتنا العمر
قلت
غدا سأفسر معنى البكاء لزوار جِبانة الشهداء
ويأوي بنا الحزن بين رصيفين
برزخ بينهما
صوتك المتكسر
با صوت الباكي الآن
با صوتك المتدفق عاصفة
كنت ترقص مستهترا
تتعلم فوضى الحياة على أصبعين
كأنك تثار منك لها
قلت
معجزتي أنني عاشق وكفى
وكفى وكفى وكفى
وكف الليل
طير مصفورة من سماء
فحطت على شجن أوك الأمر
ثم تهاوت وماتت على عجل
قبل أن يأخذ الأصدقاء
لنا صورة معها
عند مفترق الطرقات
على الضوء أن يصمت الآن
فالعلم يرقد في السينما .
ليس لي غيرها
والعتاد مرّت سراها
كفجر وشيك
وغابت بأسراب ذاك البهاء
تيمثرني وطننا ليس فيه بلاد
وليس النهار قصيدا لتختمه غمة بالغناء
وقلت

والأقدم الآن في السكر
والمثاقق في قلبي أبدا
قلت

معجزتي أنني عاشق وكفى
ليس من فكرة في لقمة رأسي توقظ
جمجمة الروح، ينحرف النص عن جنسه
ونصيفي المفردات شتات رؤى
كان لا بد أن أتوقف منذ البداية عني
فلا وقت للشعر

تبدل القصيدة حالة في شيتا من الغثيان،
من القرف الحيواني.

أرى أن نيارك مشيتا في اتجاه الفراغ
نصلي لرب جديد يخلصنا من غياناتنا
لطفولة آدم فينا

أرى أن تكف عن الحزن والحمر والشجر والحب
لا شيء قد يستحق البقاء
أرى أن نروح بهائم ترعى الخراف
أرى أن تكف عن الهذيان
لم الساعة الآن.

كل الدقائق تلمظ أنفاسها
عند منتصف الليل

والشعر في حاجة للخروج من الورقة
وهو في حاجة للنزء عبر الشوارع
خذ بيدي ولنمر على بابها
فصامها تطل من النافذة

ونراها

فتموت معا شهداء كما ينبغي،

قلت يا صاحبي

كان جدي يعلمني حكمه الأثم
والضحك الهمجي

والخشوع على ركة إمراة

يتطهر عند صباحاتها المتوسط

كان بسيطا قليل الكلام كزوي

يحيط بهاراته بنوازه للقاء

ومرت دقائق عجلي تردد حسرتها

وهي تسأل عن موعد فاتها مع ساعتها

قلت لي

أي معنى لأحزانتنا الآن

ما حاجة الروح للالتزام بأسمى مبادلها.

ليس من شأننا أن نفكر فيما يخص التراب

وذاكرة الشهداء

وما دخلنا نحن فيمن أعان بروتوس على

قتل يوليوس قيصر وزوجته

ليس من شأننا أن نفكر أصلا

فما بال حانات المدينة منضبطة

كمزيج ريف الصلاة

ودلع الصرايب

قلت فكيف أفسر معنى البكاء

لزوار جبانة الشهداء إذا

قلت معجزتي أنني عاشق

وكفى

وكف الليل

والفجر منفي المجاز الجميل

وهذا الحصار إستعارتنا للبقاء

الصباح تهاوى مسيحا نهيا للصلب

سقاط يرتاب من فكرة الانتحار

ويكتب تاريخ أمريكا الحديث

فماهي حجتك الرابعة يا ابن رشد

والحقيقة مقهى على جاتبي الطريق السريعة

بين الخليج وبغداد . . .

مات قبل أن يولد

محزّز الترجمان

العالم، وقد يكون ذلك بجانب لوحة "الموناليزا". عندها، سيبقى اسم حسن بليشا حيًّا في أذهان جميع البشر في العالم.

أحسن برشة يحتاج كامل جسمه من شدة البرد، فنهض من الحمام لوحته وانغم نحو غرفة نومه ليرتدي معطفه الوحيد البالي.

عند عودته إلى مرسمه المتواضع، شعر بدوار فاعلم بأن صكه قد أصبح شدة أخرى نتيجة عدم أخذه لدوائه في ذلك اليوم من تلقا شغاله ونتيجة أيضًا للسهر، وتركيزه الشديد في رسم اللوحة.

عاد إلى غرفة نومه من جديد لأخذ الدواء. وجد العلية لكنّه لم يجد الدواء فقد استعمل آخر حبة وقد نسي أن يوصي أتور عندما أتاه في المساء لأخذ اللوحات أن يشتري له علية أخرى من المدينة. عاد من جديد إلى لوحته وعمل فيها بجِدٍّ إلى أن أنهاها تمامًا وقد قاربت الشمس على الزوال لتعلن ابتداء نهار جديد. ترك كل شيء على حاله في مرسمه وأسرع إلى فراشه لينام بعد تعب شديد لم يشعر به منذ سنوات عديدة، وقبل أن يصل إلى فراشه شعر بدوار مرة أخرى ويتناقل في أطرافه، ولكنّه استغرق في نوم عميق بعد أن استلقى فوق سريره مباشرة.

أشرقت الشمس كمعادنها منذ ملايين السنين وأفاق سكّان القرية وتوجّهوا إلى أعمالهم.

توسّطت الشمس قبة السماء، ثم بدأت تتجه شيئًا فشيئًا نحو الغرب، وقبل أن تصل إلى وجهتها المعتادة، وصل أنور إلى المنزل المتواضع لجاره الرّسام لأخذ اللوحات كمعادته.

في طرف القرية الصغيرة الواقعة على سفح جبل ينحدر بها إلى واد عريض يجري فيه نهر، يقع منزله المتواضع المكوّن من غرفتين وبيت الحمام. واحدة من الغرفتين كانت مخصصة لنومه والثانية يستغلها لعدة أغراض خاصة؛ منها طهي وجبات طعامه ورسم لوحاته. وفي هذه الليلة، وهي من أشد ليالي الشتاء بردًا منذ بدأ هذا الفصل، جلس حسن بليشا في مرسمه كالمعادة، ولكنّه هذه المرة جلس إلى وقت متأخر من الليل، فلقد أصّر على إتمام لوحته التي بدأها في كرسه منذ شهرين. كان يرسم هذه اللوحة بعناية فائقة وحُراص شديد ولكن على فترات متفرقة، لأنه كان مجبرًا على رسم لوحات أخرى ليكسب قوته. إذ كان يرسم لوحات عديدة تمثّل مناظر طبيعية أو أشخاصًا وكان يسلمها لجاره الشاب أنور ليبيعها في سوق المدينة المجاورة ليقسّمها بعد ذلك ثمنها. رسمه للوحات المخصصة للبيع كان لا يستغرق وقتًا طويلًا، أمّا رسمه للوحات الفنية فقد كان يتطلب مدّة طويلة قد تصل إلى أشهر طويلة للوحة واحدة، وكان يحرص على ترتيب لوحاته الفنية هذه بعناية في غرفة نومه.

منذ سنوات طويلة وهو يرسم ويحاول أن يعرض على الناس عصفارة جهده، لكنّ الأبواب كانت موصدة أمامه في ظل ظروف البلد القاسية، ورغم ذلك لم يشأ مفاداة "ألبانيا" بل ظلّ يرسم ويرسم وهو متأكد من أن لوحاته ستمثل مدرسة فنية قائمة الذات في المستقبل حتّى وإن مات هو قبل أن يشهد ذلك مثل ما هو متأكد من أن تلك اللوحة التي يحرص على إتمامها ستكون أروع أعماله الفنيّة وسيكون لها أوسع انتشار في عالم الفنّ التشكيلي وستعلق في أشهر المتاحف في

تفعلن إلى أن اللوحات تؤدي نفس الغرض. وجد أربع لوحات في المرسم كان جاره قد أعدها له ليبيعها، فحملها مع الموقد إلى غرفة النوم.

كسر اللوحات ووضعها في الموقد، ثم أشعل فيها النار، فبدأ الدفء يدب في أرجاء الغرفة.

التهمت النار اللوحات ولم يبق منها سوى القليل. تفعلن أنور إلى اللوحات الموجودة في غرفة النوم أخذها ونظر فيها، فرأى أشكالا غريبة ورسوما مبهمه. استغرب من احتفاظ حسن بمثل هذه اللوحات لفتت انتباهه إشارات من يد المريض اليمنى، فنظر إليه وطمأنه بأن الطبيب سيأتي قريبا، ثم عاد إلى عمله فحطمت اللوحات ووضعها في الموقد لتلتهمها السنة النيران سريعا.

بدأت السنة النار تخبئ، فخرج أنور إلى الغرفة الأخرى يبحث عن شيء يمكن أن تلتهمه النار. لم يجد سوى حامل اللوحات وعليه اللوحة التي لم يكتمل رسمها إلا في الليلة الماضية، فحملها إلى أين يرقد المريض.

وبما أنه تكسر اللوحة أسهل من تكسير حامل اللوحة، فقد أحضر أنور اللوحة وهم بتعطيمها، ولكن إشارات من يد المريض لفتت انتباهه للمرة الثانية، لذلك توقف للحظات ابتسم خلالها له وعاد طمأنه بأن الطبيب لن يتأخر في الوصول ثم عاد إلى عمله في تحطيم اللوحة. وبعد أن وضع أجزاء اللوحة في الموقد ليبقي النار مشتعلة حتى لا يشعر المريض المسكين بالبرد، أخذ حامل اللوحات وبدأ في تكسره ولكن طرعا على الباب أوقفه.

أسرع إلى الباب يفتحه، فرأى صديقه بصحبة الطبيب. أسرعا جميعا إلى غرفة نوم المريض، وهناك لاحظوا بأن الجاناب الأيمن من جسد المريض قد فقد الحركة هو الآخر.

طرق الباب وانتظر ولكن الباب لم يفتح. عاود العرق والانتظار وظل الباب كذلك لا يفتح، فظن بأن جاره قد يكون خرج من داره مع أن ذلك ليس من عادته وقرر أن يعود إليه بعد حين.

لكن في الحقيقة، أنه لم يخرج من داره، بل كان في غرفة نومه و كان قد أفاق بعد منتصف النهار بقليل، ولكنه عندما فتح عينيه أراد أن ينهض من فراشه فلم يقدر على ذلك و تفعلن عندئذ بأنه لا يشعر بالنصف الأيسر من جسده، كما أنه عجز عن الكلام والصياح عندما حاول ذلك.

أدرك أن ضغط دمه قد ارتفع كثيرا، كما تأكد من أنه لن ينجو هذه المرة من الموت وفي أحسن الحالات سيبقى مشلولا.

عاد أنور وطرق الباب من جديد ولعدة مرات متتالية وعندما لم يجبه أحد، ساوره الشكوك، فكسر الباب ودخل المنزل.

بحث عن جاره في غرفة المرسم فلم يجبه. وجهه في غرفة النوم عثدا على فراشه ينظر إليه، ولكنه لم يجبه حينها ناداه. لاحظ أن جاره غير قادر على الحركة أو الكلام، فأدرك ما حدث له وأسرع بالخروج من الدار. ذهب إلى صديقه الذي يملك سيارة وأمره بأن يحضر الطبيب إلى بيت جاره الرسام ثم عاد مسرعا إلى المريض ليعتني به.

عاد إلى جاره المريض ووقف بجانبه للحظات أخبره خلالها بأن الطبيب سيحضر في خلال ساعة تقريبا.

كان الليل عندها قد حل واستند لذلك البرد، ففكر أنور في تدفئة الغرفة. بحث في أرجاء الدار حتى وجد موقدا كبيرا ولكنه لم يجد حطباً ليضمه في الموقد، وسرعان ما

التمثال

محمد المصطفى

الأذن متوسطاً الحجم متفرجتان قليلاً إلى الخارج، كأنهما في حالة إنصات لحديث داخلي. والوجه بأسره يتكوى على رقبة مكتنزة باستدارة دقيقة. يلاحظ منذ الوهلة الأولى للوقوف أمام التمثال الدقة في التشخيص، والانتشاء الشديد لتضاريس الجسد خاصة وأن الأحاديث والتجاعيد وما يجانب التضاريس قد جعلتها مطوية بالذهب، مما يمنحها أن تعكس أية أشعة ضوئية منعكسة عليها. لا يسمح للظلال أن تكون ظلاً آخر لها. من المؤكد جداً أنني كنت، حيث أقوم بعملية النحت، قد كنت في شك لا يبدو مخفياً، كل الذي كان ير في خاطري، من أمور ومسائل، قد كانت تشكل فيما تشكله على سطح الحياة العامة، من مشاكل وأزمات، كان الجميع تقريباً، يشعرون بها.

هذه الحركة في الأصابع، هي التي كانت تحت التمثال بشكل ينساب منه نفسي عبر أصابعي إلى جسد كأجزاء تشكل الكل دون فكرة محددة بالنسبة لي أو مسبقاً على نحو محدد.

هذا ما أقوله للحقيقة، وهو شيء لم أخفه، لكنني أروحه فقط.

كل ما كان لدي، قد صبته صبا في التمثال. وما هو ذا يتصب في الساحة الكبيرة كمعلاق خرافي، ومنذ ثلاثة أيام فقط، لم يتغير شيء فيه، إلا بعض الخدوش التي أفلحت بامتياز، في إخفاء اسمي على صدره مما أكد لي أن سوء نية من أحلم قد فعل فعله غير أنني لم أكرث لهذا الفعل الغبي لأن الكثير من سكان المدينة قد شاهدوني وأنا أقوم بنحته،

كل الذي أردت أن أصيغه من جمال لا وجود له، إلا في مخيلتي وأراها مستقلة على خيوط القمر، وسط فرائش الليل الجليل بأحلام الشباب الوردية.

جعلته بين جزئيات هذا التمثال المهيبة الذي يشبهني، من الطين الذي خلقتني منه الله الأعظم، من مسحوق الرخام الذي يعشق كل البشر لشدة قوته ولعمان سطحه، من الماء الذي هو اكسير الحياة بالرغم من انعدام لونه وطعمه ورائحته، من ذرات اللآلئ وماء الذهب، حتى يكون المثل، حقيقة.

بما يمنع أي أحد من شرائه، فيكون ملكاً خاصاً له صنعت التمثال، وأضفت عليه قدراً من عصارة الأعشاب العطرية، والأزهار الجميلة، من حقول وبساتين عدة مزجت كل ذلك المعجون الذي لم يسبقني إليه فكر فنان عظيم من قبل.

وفوق ذلك أيضاً، ولكي يكون التمثال أصغر مكانة وأكثر مهابة، وأوفر حسناً، نحتت من أخلاق الطيبين، وحكمة الفلاسفة، وزهد العارفين، ورؤى المتصوفة وحياء العذارى. جعلت قائمه طويلة.

رأسه مستديراً. صدره عريضاً.

يداه بأصابع طويلة، دقيقة، تصلح جيداً للعرزف على أوتار الحياة ونصف جسده الأسفل، في غاية الرشاقة، متناسبا لنصف الأعلى. الوجه ناعم الملمس، رسمت له عيون، تنظران إلى الآسام وتتجهان إلى السماء قليلاً. الأنف مدبب أوله، مستدير أسفله، تحته فم يكاد يتفرج عن كلمة حب. الذقن شكل بين الثلث والحظ النحيف.

أنعاهني ما أشاهده وأسمعه وأرعبني المنظر، الحالة
أدهشتني وعقدت لساني .

قلت في داخلي :

-إنها كارثة عظمى تدهم المدينة، وفوضى تنساب في
تلل غريب بين ثنايا المكان.

سنوات عدة، مرت، والحالة كما هي عليه .

زحفت على العمر سنوات أخرى، والشتائم والسياب
واللغات تنهال على التمثال، في حين كانت القلوب تضيق
به، كأنه مغرور فيها .

مرة... وأنا أحوم حوله، وجدته يخرج من صلبه،
يحرك خطاه على غير هدى، ينفض عنه غبار المدينة وتراكم
السنوات ويحمر من السياب واللغات .

أحس بأن لا أحد يرغب فيه، أو يود التقرب منه بعد أن
عاش منذ تكويني له، سيذا لا يثق له كبرياء .

زمرجر في الجمع المحتشد .

أعاد صرخته ثانية

انفض

والجميع المكتنح غير عابٍ به ولا مكرث له .

هذه التمثال لم يك بما عليه الجميع منه .

في أن يوسع عيشهم

يحقق أحلامهم

يطعمهم، يكسومهم، ويؤمنهم من خوف

من جهة مقابلة فهم يريدون تمثالا جديدا يصنعونه

ويقدمون له القرابين .

ينحته أحدهم ويعيد الجميع

يضمون عند قدميه الورود، يحرقون البخور، يوقدون

الشموع والقرانيل

فالتماثيل دائما تخاف العتمة

صار المكان مزدحما بالهيجان

ولأنه لم يقدر على فعل أي شيء، سوى أن يعود إلى

قاعدته ويتصبب في سره المدينة .

فقد عاد أدراجه، و إلى سيرته الأولى. تمثالا فقط، على

قدر كبير، استحق العجز واللغات فأى فائدة سيفوق بها اذا

ما غادر مكانه؟

أين سيجد كل هذا الحضور وهذه الفرجة إذا ما ارتحل

إلى سفر التيه وطريق النسيان؟

من يضمن له، إنفا فعل ذلك، أن تمثالا غيره سيجل

دون أن يسألني أي منهم عما أقوم به . وهو أمر طبيعي، لأن
السبب يدركه الجميع، تزين الساحة الكبيرة بتمثال عظيم لا
غير .

كل ما في الامر، من ناحيتي على أقل تقدير، أن أصنع
التمثال كعربون محبة أقدمه لمدينتي .

ويبدو أن الحكومة، قد أدركت المعنى، وأحسبت أن
تكافئني على عملي هذا، فقامت بأحياء حفلة صاخبة،
كإعلان عن ميلاد التمثال .

الاحتفال جرى كما أريد له أن يكون وفق برنامج أهد
سلفا وعاشت المدينة ليلة راقصة من شدة الفرح البهيج لم تنته
إلا مع الصباح، حيث عدت إلى بيتي الضيق الذي لا أملكه،
وغضت في نوم عميق حتى المساء إذ داهمتني رغبة جامعة
لروية ما صنعت يداي .

قال أحدهم لصاحبه الواقف بجانب التمثال .

-علينا أن نسبق غيرنا بتقديم باقة ورد ضخمة له . فالجميع

قد أحضروا الشموع فقط .

الفكرة راقت لصاحبه، إذ سمعته يوافق، واتسلا من
الزحام وغابا .

ولم يفض وقت طويل حتى وجدته اللصديد من البشر
يضمون أكابيل الزهور بحيث غطت جوانب التمثال بما حوكم
المكان إلى بستان زهر كبير .

شموع كثيرة وحفل من الورود، وسط دخان البخور ورذاذ
العطور، كان التمثال يفوض فيها .

استغربت من كل هذا وانصرفت إلى تسكمي على أرصفة
المدينة التي وجدته خالية إلا من أقدام ساكنيها وهي تنجس إلى
حيث ينتصب تمثالي . ففقلت راجعا .

هاهو ذا الأزدهام، يشمر عن ساعديه، ويتحفز إلى فعل
ربما لم يأت به من قبل .

يا إلهي الوحيد

التمثال صار محبوبا

الوجوه جميعها تقابله

القمامات تنحني له

التوسلات تنهال عليه

الأدعية تصم أذانه

القرابين تقدم له

أجساد النساء تتسبح به

الأكل ترفع له

محله، وينال الصلوات؟

-مرة ثانية.

وأنا أحمل تعبي وتشقائي سنوات حمري المائة وأنا في

كامل الدهول من الذي كان.

مررت بذات المكان ؟

وجدته قد اكتسى من جديد بدخان المدينة

وشتائم الساخطين ولعنت اللاعنين.

بدا لي أكبر من عمره بألف عام ويزيد، مشقلا بعجزه

مهموما بحيرته، مقيدا على وتده، مصلوبا على الفشل

الذريع والحبيبة الكبرى.

قلت في نفسي

-لو أن الله ينفخ فيه من روحه!

مرة ثالثة

منذ كلفت نفسي بتجسيد هذا التمثال من كل شيء
جميل، وحياتي برمتها منشغلة به، وكأني لم أخلق، إلا
لنحته، والاهتمام به.

لهذا فكلما عزمت من شدة الاستياء والسخط من التمثال
والبشر معا والوقوف على ما يحدث أجذني ألوي عنق
عزمي، وأقف حيث هو، متصبيا في الساحة، كفكرة
أزلية.

ها أنذا في هذه اللحظة في عالم آخر جديد، بما لا
يكنني معرفة ما الذي يحدث ترى ما الذي حدث بالضبط
وعلى وجه الدقة والتحديد؟

ARCHIVE

فتاة وحيدة

فاطمة يوسف العلي*

الطمأنينة.. بحاجة الى الشعور بالبراءة من دم أمها، وأن هذه الامية الشريرة ليست هي السبب في موتها..

ضغطت الجرس، جاءت الخادمة القلبية بفنجان القهوة، ارتشفت الوجه الرضوي الدمع وأشعلت سيجارة، نفثت الدخان الذي انطلق كسهم راح يتبدد بعد قليل.. لم يعد عندها من يتفانيق من تدخينها، أو من يشفق عليها، أو من يشهد بحريتها بأنها لا تهمه في شيء، هي الآن حرة.. وحيدة.. ضائعة.. لا تعرف هل تحزن، وب هي درجة اعز من لي يبق بها لكنها لا يمكن ان تفرح.. ابها ان فرحت ستكون فتاة شريرة حق، مرت كلمة "فتاة" بحيالها عريية، ففنة.. مريبة.. مثل من ترتدي ثوب السهرة وهي تشرب شاي الضحى.. مع هذا احتضنت الكلمة بشوق، انها ذكرى والدها، لا تستطيع ان تتخيله في وضعية الموت، ولا تعتقد ابدا ان الأيام الثلاثة التي مرت على رحيله يمكن ان تؤثر على ملامحه، أطل على خيالها بوجهه الأسمر المستدير، ولحيته الصغيرة المحببة

وأته واقفا امامها يبتسم حتى ظهر سنه المكسور في وسط فمه، دفع بطرف "الفترة" وراء كتفه وهو يحملها بين يديه، يقلبها يقول : طيبة فتاتي الوحيدة، يدور بها في الزنبران القديم، يحملها الى الدوراف والمراجيح في العيد، وحين جاء زمان لم يعد يستطيع أن يحملها، ولا يتسع وقته لصحبته احتفظ لها باللب فتاتي الوحيدة والابتناسامة السعيدة. لم يغير شيئا، رغم حفظها المنتشر، لو كان الامر بيده لاشترى لها زوجا مهما غلا ثمنه، وقد شعرت أحيانا أنه

هبت نسمة خاطفة من النافذة الغربية، طارت ورقة من زهرة ذابلة نسيت في مكانها من المزهرة المهملة لثلاثة أيام.. ورقة أخرى تدحرجت على الرخام الداكن، تابعت عينها الورقة التي اصطدمت بخاتم ذهبي يلمع في وسطه فص الماس بحجم حبة الحمص.. انه خاتم، المرحومة أمها. ما الظروف التي جعلتها تتركه في هذا المكان؟ ما المناسبة التي اشترت فيها هذا الخاتم؟ ما الحالات التي احاطت فيها هذا الخاتم اصبح المرحومة؟

تنهدت بهرقة، تخيلت وجه أمها الموردة الجميل في ساعات رضاها القليلة النادرة، حين كانت ناديتها : "طيبوتي"، زحفت صورة أخرى لذات الوجه في ساعات الغضب الكثيرة، كان أنفها يبدو كالسكين، وأسنانها كالمنشار، وهي تصرخ في وجهها : انت يا النحمة.. يومك مثل وجهك يا "طيبو" يالها من ذكريات قديمة. ولكن كيف صار هذا الوجه الان؟ ما الصورة التي وصل اليها بعد ثلاثة أيام في القبر؟ شعرت بالإثم.. بالخوف، عجبت بجرأة خيالها.. عجبت اكثر لحالة "الفلسفة" التي استوقفت فكرها حول خاتم الألماس، ورشفت الرشفة الاخيرة من فنجان القهوة، الفت بصرها في حجرها ونساءت بحزن : هل يحاسبنا الله على امية، أو خاطر شيطاني لم ينطق به اللسان؟ لم تستطع أبعاد السؤال عن عقلها. فكرت أن تسأل الشيخ خالد المذكور وهو من رجال الدين، لكنها خافت أن ينظر اليها على أنها شريرة، فتكون بداية للقليل والقال. فكرت ان تكتب الموضوع الى البرامج الدينية بالإذاعة أو التلفزيون.. انها بحاجة الى

صحن الموش ومحطين ماكياج؟! تشغلين في السيرك إن شاء الله ؟!؟

استقرت مرارة الكلام في حلقها، لم تبارحه أبداً حتى بعد مرور خمسة عشر عاماً، كما استقرت الملاعب القاسية المتشعبة في شبكة عينها، فلا تجد من وجه الأم إلا تلك السخري القاتلة.. حاولت أن "تصالح" أمها أن تقترب منها، أن تستعطفها وتقول لها: أنت أمي.. علميني كيف اتزين؟ كيف أضع الماكياج؟ كيف أختار الألوان والموديلات المناسبة؟ ولكنها لم تستطع أن تنطق بكلمة واحدة.. لقد ورثت كبرياء والدها. الكبرياء الصامت الثابت الذي لا ينحني، وفي المدرسة علموها أن "الأمومة" بطبيعتها تضحية، وحب، وإيثار، وأن الأم بفطرتها تقفل ابتها على نفسها، أن كل ما تشاهده من تصرفات أمها على العكس مما تعلمه عن الأمومة، كبرت بالتعليم وبالأمومة معا، تعشرت خطوطها فلم تحصل على الثانوية إلا بعد تكرار الرسوب، وجاوزت العشرين حتى عجلت من دخول الجامعة مع بنات صغرات، لا تستبعد أن ترسب بينهن فتكون المصعوبة هي في غنى عن أوجعها، واعتزلت أمها ما أمكن، فعاثت في العزلة على إتقان الدعا، وفي السر على تدخين السجائر وفي الأماني على انتظار الزوج الذي لا بد سيأتي وتبدأ معه حياة جديدة

إنها تذكرهم جميعاً.. أول غاطب، والثاني، والثالث.. والرابع.. ثم هبط الصمت ولا يزال الصمت مغيماً معها، يسكن وحدها بالشرود والحالات.. كان أول غاطب أختاً لزملة لها، عندما تقدمت لامتحان الثانوية العامة لأول مرة فجح ودخل الجامعة، وحصل على الشهادة الجامعية، وجاء بخطبها، حين نجحت ثلاث مرة تقدمت فيها لامتحان.. ربح الوالد به، وشجعه، والأم قالت: (هذا حافي من يصلح، طمحن في مالتنا)، ولم يسألها أحد عن الثاني رفضت الأم سماع بقية اسمه، قالت: (وع.. بيسري؟! هذا اللي ناقص.. ما أزوج الأميلة لبيسري). قال الأب: كل الناس لآدم، وآدم من تراب، وهذا شاب ناجح ونجاحه بكفى.. قالت بشراسة: نجاحه لا يحوله من "بيسري" لأصيل!! ولم يسألها أحد عن رأيها، وهي تعرف أن أمها بيسرية، وأن جمالها الملتب هو الذي جعل والدها ابن العائلة الأصلية بتزويجها، ويحصله على السكوت على شراستها، وعصبيت لماذا تنكر أمها لأصلها، والمهم أن الحاطب اختفى مشتماً بالجراح. الثالث وصلت أخباره كاشاعة ولم يظهر، والرابع قالت الأم أن فرق السن

يحاول شراء زوج، ولكن المرحومة، الله يسامحها، كانت تمسك كل شيء وبقيت فتاة الوحيدة.. وحيدة، حتى بلغت الثلاثين.. كيف حدث هذا؟

ولكن مهلاً.. فقد مات الوالد في نفس حادثة السيارة مع الوالدة.. وهي لم تتسمن له الموت أبداً، بالعكس.. كما كانت تشعر دائماً بأنه الذي يعيد إليها الحياة.. يجعلها قادرة على احتمال "العنوسة" حين عرفت معنى هذه الكلمة، وعرفت أنها تنطبق عليه.. "عانس" حتى وإن تجب الناس استعمال هذه الكلمة أمامها، تماماً كما يتجنبون ذكر العاهات في حضور من ابتلاه الله بها.

التقت نظراتها مع بقايا السيارة الممددة في المنفضة وقد تحولت إلى عمود من الرصاص الهش الذي تطاير مع هبة نسيم متسللة من ذات النافذة الغربية.. اكتشفت أن زهوراً كثيرة فقدت أوراقها وتعترت أو كادت، من تلك الهبة العابرة.. لم يبق منها غير أعواد جافة كالصقار، تلوحها دوائر متكشمة مثل الجمالجم.

إن الله المطلع على أسرار القلوب وتقايا المشاعر يعرف أنها حملت أمها سبب عزائها، رغم أنها يرىحها الله منها لتواجه حياتها من غير ضغوط، ولكن الله الصادل لا يمكن أن "يسمع كلامها" لأنه يعرف الحقيقة، يعرف أن هذا الغضب يرتبط بواقف كانت الأم فيها هي السبب في انصراف الخطاب عن طلب دعاء، كم من غاطب جاء.. جاء من أجلها هي.. أو من أجل والدها، المهم أنه يتقدم فعلاً، ولكنه بعد وقت لا يطول يتسرب كالرمل من بين الأصابع.. يتسخر.. كلاله في إبريق منسي فوق الفلز.. ينفخي.. لا يترك كلمة.. لا يقدم سبباً، لا يذكر عذراً.. تتزعج.. تثلثت.. تبحث في الظروف فلا تجد أمامها غير أمها.

مرة أخرى تستحضر صورتها قل مضي ثلاثة أيام.. كانت صبية.. فتية.. جميلة.. إلى آخر لحظة، لا تستبعد أنها في لحظة انقلاب السيارة كانت تطالع شعرها في المرآة، أو تحدد خيوط حاجبها أو خطوط شفتيها.. هذا الشعر الذي ظل نارياً يتوهج رغم ظهور الشيب، وهاتان الشفتان الممتستان تلمعان طوال أربع وعشرين ساعة.. وهي طفلة حاولت تقليد أمها.. ضربتها، وقالت: أنت صغيرة على هذا، والبنت المهابة تفعل ما يناسب عمرها.. عندما استلار صدمها وردفها سمعت إلى اقتناء أدوات الزينة.. سخرت منها، في جملة قاطعة كحد السكين قالت: "ما عندك ساقفة، وجهك مثل

قبل الحادث بعدة أيام، وكانت في الصالة تغلب صفحات مجلة قديمة، رأت أن تنظر على غرفة أمها، فأتت في جانب منها ما يشبه أن يكون حفيضة سفر صغيرة.. دفعها الملل، والغراغ، والشعور بالحصار أن تفتحها. كانت المفاجأة أن وجدت في الحقيبة قطعة واحدة من ثيابها الداخلية، قميصاً من قمصانها. قميصاً طيباً، عرفت أنه لأن حجمه لا يناسب الأم وعلامته هي التي تحرس عليها، ولونه هي التي اختارته!! تركته على حاله، لم تشاغ أمها في الأمر. صباح اليوم التالي على مائدة الإفطار قال الأب لطيفة: سأذهب أنا والوالدة إلى موعد يستغرق طوال اليوم تقريباً. عندما نرانا لركوب السيارة كانت الحقيبة أياها في يد والدها. هربت بعينها عن ملاحظة الحقيبة. ابتسمت الأم في وجهها بإحدى ابتساماتها النادرة.. وقال الأب: (اشوفك بخيرها فستاني الوحيدة).

حدثت السيارة على أنها كانتا في قرية بدوية على حدود قرية مجاورة، ذكر السائق الذي نجا بجراح مهلكة أنهما قصدا عرافاً تداول الناس ذكر أعماله المؤثرة، وأنه لا يعرف ما جرى بينهما وبينه، ولم يجد المحقق في السيارة غير حشيرة.. فافرة. تنهدت بحزن: هل يحاسبني الله على أمنية لم ينطق بها اللسان؟

اختلجت شفتانها بأمل: هل استفاد العراف من الفميص وهل يمكن أن تنتهي يوماً حالة الفتاة الوحيدة؟! همست بعطف وحسرة:

- ليرحمهما الله ويرحمني..

كان رماد السجارة قد تطاير، ولم يبق غير 'الفلتر' في المنفضة، يحوس في جوانبها بفعل النسمة الهابطة، أما أوراق الورد فكانت تطاير في الأخرى بين أركان الغرفة الواسعة.

كير بيته وبين البنت.. وأشار الأب بأدب إلى أن طيبة نفسها بدأت تكبر، وقد يفوتها قطار الزواج، ولكن الأم ألقت عليه محاضرة عن النصيب، وأن الله إذا أراد سيأتي الخاطب المناسب في دقيقة واحدة.

لم تعرف طيبة أبداً كيف يمكن أن يأتي خاطب في دقيقة لفتاة على أبواب العنوسة، ليست جميلة، وليس لها سند من عطف الأم، وكل زادها في الحياة ابتسامة الوجه الطيب لأب مشغول بتجارته.. أو هارب من قسوة زوجته.. يحاول دائماً أن يقلل من فرص اللقاء معها، لأن كل لقاء ينتهي إلى صدام..

هكذا بدأ سؤال جديد يعترض حلقتها، وينشر الغياب أمام عينها.. كيف، ولماذا تزوج أبوها من أمها؟ وكيف، ولماذا يظل بعيداً عن حياة البيت ويتركها وحيدة، مكتنبا بهذا التشجيع الرمزي، الذي لا يحل مشاكلها الأساسية في أزمة من أزمتها النفسية اعتقدت أن أمها تراض على أمر خطير.. أن يموت هذا الأب، وهو أكبر منها سناً، ويسلج مجهوداً كبيراً في تسمير أمواله، وأن يتركها في شركائه وعماراته، ونظراً لتحكم في هذه البنية الخفية التي إذا تزوجت ستجد من يدافع عنها، ويطالب بحقوقها لا ربما يخفف إلى جانب زوجها فينقو به؟

حين انتهت إلى هذا الاعتقاد كرهت أمها كرها عميقاً، وتعاطفت مع أيتها واعتقدت أنه ضحية، وأنه إذا سات سيكون هذا بسبب كراهية هذه الأم له، ولها، وهنا تفت أن يريحها الله من هذه الأم، فقد يأتي الخاطب ويربح أياها منها، فقد يتصلح حاله، ويشعر بها أكثر فيقبل مجهوداً يتجاوز مداعباته العابرة لفتاته الوحيدة، التي لا يبدعها غير وجود زوج.. وأطفال، قبل قوات الألوان.

تعب الأيام

بوراري عجينة

ومذّ يده مصافحاً، عصرت الذاكرة عصراً... أجل كان طالباً عادياً متوسط الحال، يميل إلى العمل الصامت والآنزواء في أحد الأركان

- نعم، تذكرت الآن... ماذا فعلت بك الأيام؟

وأصكت يده مصافحاً بحرارة...

كما ترى! أعمل نادلاً.

صدمتني المفاجأة يعمل نادلاً رغم شهادته الجامعية؟

- تفضل خذ لك شرباً!

أرمت الشرر من موقع الذي حاصرني فيه:

أنا في عجلة من أمري، اجتماع هام ينتظرني. لنرجل ذلك إلى مكتب قادمة

وأركست غلى محياء بداية اعصار، اضطربت شفتاه هل أسأت القول؟ أم أعبته دون أن أدري؟

- لا مقر من أن تشرب... أم أنني لست أهلاً للمقام؟

أذعنت إلى رجائه، بل إلى أمره، وتهاويت على أقرب كرسي متي، وأضعا ملفاتي على كرسي مجاور.

أحنى ومسح الطاولة، برشاقة سريعة لا يحدتها إلا النادلون المعشرفون المدربون... وغنيت أن تنشئ الأرض وتبتلعني.

قال مبسماً مرحباً:

- تفضل... ماذا يأمر الاستاذ؟ لدينا الشاي والقهوة والراحلة الرفيعة والمشروبات الغازية المتنوعة...

قلت مهزوماً:

قهوة من فضلك... وبقطعة سكر واحدة!

- ستكون بين يديك حالاً!

- أما الحساب فعليّ دفعه...

وكاد بركان يتفجر من عينيه.

- بل عليّ أنا. أنت اليوم ضيبي ولا مفر من...

وكمت انفعالي مبسماً مغارياً:

ليس من عادتي ارتياد المقاهي والجلوس إلى طاولاتها، فأنا لا أقصدها إلا نادراً، لموعد ألتقي فيه بأحد الأصدقاء أو جلسة قصيرة لمجمعتي بأحد الزملاء؛ ما إن أشرب القهوة حتى أشعر بأن المقهى يلفظني إلى الشارع، فأنا لا أحتمل مصخب الحرفاء وأصواتهم العالية، وهم يفرغون على الطاولات أثناء لعبهم الورق، أو يتخاصمون خصومات مفتعلة، مؤيدين الفريق الرياضي أو ذاك، منوهين بلاعب من الجهة شائعين منافساً له. أما رائحة تبغ النارجيلة فتكتم أنفاسي وييسما كنت أسير ذات ظهيرة، منحها إلى الكعبة، لأحضر اجتماعاً، ضمن جدول أعماله الاستعدادات للاحتفالات وأعداد مسائل للموسم القادم ومسائل بيضاءرحية إذ سمعت صوتاً ينادي:

- استاذ... يا استاذ...

التفت، وخفضت من سرعة سيرتي؛ ألقىت نظرة على المقهى المحاذي، فلم أتبين أحداً من معارفني. هل كان النداء موجهاً إليّ أم إلى غيري؟ لقد عمّر المدرسون الأرض وعششوا في أركانها هذه الأيام الصعبة.

أردت استئناف السير، لكن شاباً لحق بي، كان يحمل طبقاً عليه كؤوس وقوارير فارغة، ويرتدي سترة بيضاء.

- أكم تعرفني؟

حدّثت فيه: قائمة طويلة وسترة بيضاء ونظارات سمكية وابسامة ترحيب عريضة على وجهه... بدا كأنه يعرفني.

تأملت تقاسيم وجهه الشاحب، متفحصاً...

- أكم تتعرف عليّ بعد؟

- لا!

وضع الطبق على طاولة في أقصى ناحية من المقهى حلق الشارع.

- أنا أحد طلبتك، لقد درست في فصلك منذ سنوات قلائل، ألا تذكرني؟

- طبعاً...

- اتسم وأشار إلى فتجاتي:

- سترد قهوتك...

أذهنت للامر، وأخذت الفئجان بيد مضطربة، قربته من فمي، ارتشفت رشقة أولى، بللت المرارة حلقي، وسكنت السائل كله في جوفي مرة واحدة. احتشدت أنفاسي، سعلت، وسعلت مراراً متتابعة.

- ومد لي كأس الماء.

- تنصّل.

أخذت منه الكأس وشربت، وأنا ألث وأسلع واهتز في مكاني، وأحسنت برثي تنهياً للانفجار حيرة حائقة وعجراً قاتلاً.

وميت بالسيجارة على الأرض قبل أن يكتمل احتراقها، دسنتها... ونظرت إلى قعر الفئجان المارغ إلا من بقع سوداء خفيفة أخذت ترتفع عابثة بي.

وفي لحظة ذهول ثملكلي جرع رهيب بل سغب وحشي. أخذت الفئجان بيد، تأملته، فاحت منه رائحة مغرية، قضمت قطعة من فوجات الطعم مستغافاً بل للذبا التهمت بقية القطع. التفت إلى الكرسي المحاذي، ورفعت إلى فمي، قضمت فاتحة الخشبة فأعمدته المعدية. ابتعتها قطعة، قطعة أعجسي أضغه، استردت منها. لم يسبق أن فاحت المكرولات في فمي وطدت مثل هذه المرة.

- مالك سيدي؟

- كيف أكون سيدي؟ وأنا لست سيد نفسي؟

- وعرضت عليه بعض أخشاب الطاولة:

- لو شاركتني الطعام!

- وأقبل جليسي الشاب يشاركتني مأدبتي...

تخلخت تلك الظهيرة عن حضور الاجتماع. وأدمنت منذ ذلك اليوم على ارتياد المقاهي. هجرت الرفاق وتعمدت الزحام والصحف والدخان، لم يعد الصراخ يلفني ولا أتعاب الآخرين تهزني. أخذت لعب الورق بشراقة مع الأصدقاء والغريباء أيضاً، وأدخن السجائر وأجالس النارجيلة مع الأصدقاء عدة مرات كل يوم، وأتخاصم مع الحرفاء حول مباريات الرياضة الأسبوعية والعالمية، وأحفظ أسماء لاعبي الفرق المشهورين وحتى المغمورين. وكلما أحسست باقتراب عاصفة غضب أقبلت على كل ما تقع عليه يدي من خبز أو ورق معدن قضماً وأكلماً والتهاماً.

- فليكن ذلك!

وبينما أنفجرت أساريره من جديد، واتجه مسرعاً إلى داخل المقهى، والطق يكاد يطير في الفضاء، ملتصقاً، براحة كانت وضرات الأسئلة تنفادني.

ثم وضع بناية قهوة مركزة أمامي، وأصاف إليها بلفظ معدني قطعة سكر، وسكب لي من الفارورة ماء معدنياً في كأس ذي عروة، ومد لي سيجارة وأشعلها لي، وضع الطبق جانباً وجلس إلى طاولتي وهو يتنفس فضاء الشارع:

- سارتاح قليلاً من عناء الجري! لقد تبت من اللذباب والأياب وتلبية الرغبات التي لا تنتهي أبداً، ما رأيك؟

- في ماذا؟

- في مهنتي هذه!

جذبت أنفاساً من السيجارة الرخيصة التي لم أعود عليها، وسألت:

- كان آخر عهدي بك في السنة النهائية بالكلية. ماذا فعلت؟

- لقد تحصلت على جميع الشهادات، بحمد الله وبفضل أنت وفضل أساتذتي الكرام.

- ومهمة التدريس؟ وهذا اللباس الأبيض؟

- بعد التحسّر بحثت صويلاً عن عمل أوترق منه... وددت أن أكون مدرساً أو موظفاً أو حتى عاملاً في متجر. طالما جبت الشوارع والدروب وطلعت الأحياء، وطرقت الأبواب دون جدوى، زملاني المتحرجون قبلي مالوا يبحون عن عمل. بعض رفيقاتي وجدن ضالتهن في العمل بالاعتام في التجارة أو الصناعة أو وكالات الأسفار بأحور يدى لها الجبين... وكثير من المتخرجات قابعت الآن في المنازل، يقسطن الأواني ويطنخن الطعام وينظمن الغرف ويتنظرن... وبعضهن يجبن الشوارع بلا هدف. وظل أغلبنا عاطلين بعمور المقاهي يجوبون مارعة وأخرى لا شيء فيها، ينتظرون... أما أنا فقد ألقت بي الأقدار يوماً على عتبات صاحب هذا المقهى، فأحيرته بحالي، فقبل أن يشغلي لديه. وما إنني هنا منذ شهرين أرتزق والحمد لله... متعبة أيماناً يا سيدي، ومختلفة عن أيامكم، أليس كذلك؟

بقيت مدهولاً مطرقاً، وقد جف ريفي وانحسرت مني الكلام، وغاب... أنا بائع الكلام وحاذقه طيلة ربع قرن من الزمن لا أجد ما أنفوه به. وعقبته مثلثاً:

- مبروك...

تدحرجت العبارات من حلقي، تلاطمت، كادت تعود إلى صديري، ضاقت أنفاسي، صمت صمتاً، وعجزت عن التلغظ بأي كلام آخر. وأضاف هو:

- لا تكثرت بالأمر... لكل عصر أعلام ولكل مقام مقال، ألم تعلمنا ذلك في دروسك؟

جولة في دماغي

أمنه الوسلاتي

ألم شديد في البداية، ولكن للتغلب عليه ينبغي النظر إلى الشاشة وتبصع ما يثَّ عليها من صور . * ويسدو أن ملامحي امتلات ضباوة، إذ ضحك الطبيب بصوت عال وهو يقول : "لماذا تنظر إلي بهذه الطريقة؟ بعض من الألم في البداية، ويهد ذلك ستس كل شيء" .

ولنشد انتباهي بعث إلى كلمة "الألم"، وغابت الشاشة وطبيها . وانتصب فوق رأسي كالشيطان وهو يؤكد : "سبداً الآن"

ولجمل لي حيارق اخترق دماغي من أسفل . وكبت صرختي، وتابعت لسعة الوجع بعينين مغمضتين، والطبيب يصيح : "افتح عينيك، انظر، تفرج، ستس كل ما تحسه" .

وتحت وطأة الاحتراق فتحت عيني . كانت الصور ما تزال غير قارة كأنها تبث من مكان بعيد، والطبيب يحرك شيئاً ما داخل فمي ويقول بحماس غريب : "انظر، تابع، أنت ترحل عبر دماغك، انظر هذا المكان، يبدو أن الأبرة تمر عبر حقل طفولتك" .

والجذبت إلى ما يثَّ على الشاشة، وحوالي الذهول . بيتنا القديم، وطفل يطن متدلج إلى الأمام وساقين نحيفتين يذرو التراب في الهواء . ثم يلتفت عينا وشمالاً، ثم يلا قمه بالتراب . واستلأ فمي بطعم الأرض اللذيذ، وسال لعابي، وضحك الطبيب وهو يمسخ اللعاب من على شفتي المتباعدتين وهتف : "كنت تحب أكل التراب" .

وانتشمت الحجب، واستوت غرفة واسعة، تحتوي أسرة جماعية وفردية . واعتراضي خرج . . هل تكشف الأبرة عن

بدت لي صرختي أقرب ما تكون إلى صوت حيوان تدمسه قدم قوية . ولعل فمي المنفوخ إلى الجذ الأقصى لانفتاح فم أمام طبيب أسنان، هو الذي جعلها قوية إلى هذه الدرجة .

وتوقف الطبيب عن دندنته بأغنية رديئة رائجة وقال : "انتهى كل شيء لقد مرت الأبرة" وتكلمت بحلقى لأسأله : "إلى أين؟" فقال : "إلى الدماغ" .

وصرخت ثانية . فقال حائفاً : "الصرخة الأولى آلا، وهذه؟" وحاولت أن ألاقي بين فكي فلم أقدر . كان يقف بينهما حاجز قوي لم أدرك شكله . وبدا لي أنهما يتناظران في حزن، فحزنت لهما . وعاد الطبيب يندند بذلك اللحن، فسلاني قرف . وأشرت إليه وأصوات بدائية تخرج من حلقتي أنني أريد أن أغلق فمي . فقبال ضاحكا : "القم كالدكان، يفتح عن طيب خاطر، ولا يغلق إلا بعد قضاء الشؤون" . وبينما كان يهزق في الضحك، كانت تجتاحني موجة من الغضب عاتية، قررت أن أوقف كل هذا .

وتبيئت أن يدي قد شدتاً إلى الكرسي الضخم، وأتني وهين وضعية استغلافه لا فكاك منها . ونظرت إلى الطبيب بتوسل، فأقبل علي مرحا وقال : "ستأخذك إرتي إلى أجل رحلة يمكن أن يقوم بها إنسان" .

وواصلت التوسل بعيني وملامح وجهي . فوضع يده على صدري وأشار إلى شاشة صغيرة كانت تنتصب أمام عيني منذ استلقيت علي الكرسي، وواصل : "سيكون هنالك

غرّ بحقل آخر * .

وقابلت الشائشة بين صورتين : إحداهما ثابتة بين الشائشة والأخرى شريط من العصور على يسارها . كانت الصورة الثانية تحويني وزوجتي في إطار مزهر . وكانت عيوننا تلتقي في نظرة خالدة . وكان شريط العصور الأخرى متقلبا غير قارّ . رأيت فيه زوجتي تركبني وتلدع بفمهاها إلى عنان السماء . ورأيتني فيه أطاردها بفردة حداثي داخل مقرّ عملها . دهشت لما أرى ، ونظرت إلى الطبيب في استخفاف وتكذيب ، فقال : " تأخذ الحقائق أكثر من شكل ، والإبرة تنقل ما تجده أمامها " .

وحاولت أن أركز نظري في الصورة الثابتة ، صورة الزهور والوراث لكن قوة الجذب كانت أقوى إلى الشريط المتحرك

ورأيت زوجتي وهي تلج مكتب رئيسنا في العمل ، وهي تسوي شعرها وتفتح ياقة قميصها . وانتابني ذلك الرعب الذي يجلب كل امرأة استرجع فيها هذه الحادثة . كان ذلك قبل ولادة ابنتي اليوم ، وكنت أهرم مرّاً مجانياً لمكتب رئيس المؤسسة عندما لحظتها وهي تسوي شعرها وتفتح ياقة قميصها وتلج مكتب " الرئيس " . غمرني فرح طفولي ، هل سأعرف الآن ما فعلته في مكتبه بضعة أيام قبل زواجنا ؟ هذا سؤال لم أجب عنه ، ولا أريد أن أعرف ..

وتغيب الشائشة والطبيب وجولة الإبرة داخل دماغي . . وعندها بدأ الهدوء يعود إليّ ، كنت أمني نفسي بأن أغلق فمي ، وأفكّ قيودي وأقتل الطبيب . وجاء صوته هادئاً :

" لقد انتهى كلّ شيء . أنت الآن بخير . يبدو أنك تعاني من حساسية مفرطة للألم ، وخوف كبير من الإبر " .

غرفتنا أمام عيني هذا الغريب ؟

وتبينت أنّ الطبيب كان يتحدث عن قداسة السرّ في مهنته . . ولكنني كنت مأخوذاً أكثر إلى ما يحصل على الشائشة ، وهفت : " أمي ! ولكن امتناح فمي لم يترك الكلمة تتكوّن ، واكتفيت بقلص حلقي وورثي .

كانت أمي تفسل وسط قصعة نحاسية ضخمة ، وتصبّ الماء على شعرها المجعد وتلك جلدتها المشع بليلة من الحلفاء القوية . بينما يغور إلى جانبها سطل أسود موضوع على كائون ضخم . . ما هو أبي يدخل ، واستغربت أنني لم أفرح لرؤيته . كانت بيده عصا ، داعب بها ظهر أمي العاري ثم انهال عليها ضرباً . كانت تتلوّ دون أن تتوقف عن صبّ الماء على رأسها أو عن ذلك جلدتها الأبيض . ولاحظت أنّ الصورة تقترب إلى وجه الشائشة أكثر فأكثر ، وتبينت بوضوح أنّ عصا أبي تركت خطوطاً بنفسجية على ظهر أمي ، وغمرني حزن مفسور ، وقبضت أصابعي على جوانب الكرسي ، ونظرت إلى الطبيب بتهديد يبدو أنّه ووعده ففدع يدهم إلى الأعلى وهو يقول مهذباً : " حسناً ، حسناً ، لننتقل إلى حقل آخر " .

وحركت رأسي في رفض عنيف فقال : " طمّن استطع استخراج الإبرة إلا بعد مرورها على أكثر من حقل في دماغك ، تلك هي البرمجة " .

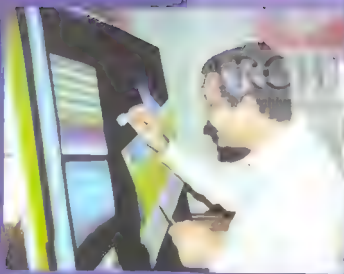
ورفست الهواء بساقيّ المثبتين إلى الكرسي في مستوى الركبتين ، وأدركت أنني وقعت في فخ غريب . وحزّ في نفسي أن يعرف هذا الرجل الغريب حتى لأكل التراب ، وأن يرى أمي وهي تفسل ، وأن يتفرّج على أبي وهو يداعبها ويضربها . وقررت أن أضربه حلالاً يفلق فمي ويفكّ قيودي .

وصاح : " افتح عينيك ! لماذا تنفضهما ؟ انظر ، الإبرة

إيقاعات الحياة في كون الرؤية

لجزية الرسام علي القندري

عبدل قويد





بعد تخرّجه من مدرسة الفنون الجميلة بتونس سنة 1970، قام علي الفندري بترويض تكويني بمركز الانتقاع الفنّي في الفنون الترافيقية والتشكيلية بمدينة 'ما نهايم' Mannheim الألمانية، قبل أن يلتحق بالحيّ الدولي للفنون ببوليس سنة 1975، ليقبّ فيه مدّة سنة ويعرض جملة من أعماله هناك.

وللرسام جملة من المعارض الشخصية ومجموعة من المشاركات في المعارض الجماعية بتونس وخارجها. أمّا مشاركاته الأخيرة التي قدّمها سنة 1999 فقد ظهرت ضمن معرض 'روية... آفاق' بكل من صفاقس والمرسى، والمعرض الجماعي الذي انتظم في الدورة الثانية عشر للمهرجان الدولي للفنون التشكيلية بالمعرض.

كما نال علي الفندري مجموعة من الجوائز والميداليات والمعلقات التقديرية في تظاهرات فنية دولية ومحلية ومن ذلك جائزة الشرف التي منحتها إياه بلدية 'أنطاليا' التركية على اثر مشاركته في مهرجان أنطاليا الدولي للفنون التشكيلية سنة 1977... والجائزة الأولى... على إثر مشاركته

سنوات السبعينات ومرحلة الرسم الفصحي والفلسفي في سنوات الثمانينات ثم المرحلة التي يواصل الاستفلال فيها وقد انطلقت في مطلع سنوات التسعينات وتقوم على التجريد الهندسي. "من الصعب إقام هذه اللوحة، هذا اليوم. لا بد من صقل ملامح اللوحة وترتيبها من أجل دقّة أكبر".

هناك الكثير من التعامل العقلي المركّز في حوار الفنان مع لوحته، حتّى يحكم السيطرة على أشكاله ويقودها شيئا فشيئا إلى الانظام البنائي، وذلك بحسب ما يلوح في مشويات الرؤية وبحسب مدى اقتراب العين من اللوحة أو ابتعادها عنها.

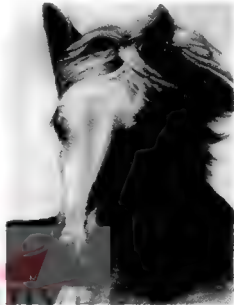
إنّ التنويعات الهندسية تبدو عشوائية وغير منظمة إذا ما نظرنا إليها من قرب ولكنّها تصير إلى الانتظام شيئا فشيئا كلّما ابتعدنا عن اللوحة... كما أنّ عين الفنان في تناسق مباشر مع ما يدور في ذهنه من أفكار وأملات... كأنّ اللوحة تتأسس على هذه الحركة الصامتة التي تعتمل داخلها في شخصية الفنان.



في الدورة الخامسة للمعرض السنوي للفنون التشكيلية بصفاقس سنة 1993.

لقد مرّ هذا الفنان في مسيرته بثلاث مراحل فنية منذ تخرّجه من مدرسة الفنون الجميلة. مرحلة التعبير الحركية في





يتجلى في المصادف التي تعود إلى مرحلة السبعينات وهي أعمال ذات مطلقات طبيعية وتشخيصية. بهذا الشكل يصبح الفن متابعاً لمعالم الحياة في الأشكال .

في هذه المرحلة بالذات أتميز الفندري جملة من الأعمال ذات الرؤية التعبيرية وتتميز بسرعة الأداء وخشونة اللمسات وحركة التعبير اللوني... وقد تنطلق من المشاهد التشخيصية اليومية مثلما قد تستلهم تكويناتها من حركة الخيول والطيور والأسماك... بل كأننا بفعل التشكيلي في هذه المرحلة يتخذ مساراً يسوموفولوجياً حيث توابك اللمسة نمو بذرة الحياة في شكل الكائن . أو كأننا بالفنان يبحث في الفضاء الجمالي عن التشكلات الممكنة للكائنات الحية وقد تحوكت إلى كيانات تشكيلية تسبح في الفضاء .

وقد تنتهي هذه الأعمال إلى نوع من التعبير التجريدي، إذ تتخلص من المرجعيات الطبيعية والمشهدية، إلا أنها توابك مسار الحياة في الأشياء وتستفز توترات النبض الإبداعي في طريقة التعامل مع المادة اللونية .

أما في مرحلة الثمانينات فإننا نلاحظ كيف أنّ التفاصيل

فهل سيصبح العمل الفني رهناً لهاجس الاتقان هذا عن حيث يصبح مجرد انعكاس لمراس عقلي وحسائي أساسه الفكر الهندسي المجرد؟ أم أن العمل الفني لدى علي الفندري ثري بمعالم الحياة، وخصوصاً إذا ما انطلقنا من ظاهرة الحركية التي تميز عمقه الانساني المتوتر وهو يتكشف تدريجياً على سطح القماش ؟

لا يمكن لهاجس الاتقان والصناعة لدى هذا الفنان، أن يكون أمراً عارضاً، بل هو ظاهرة من الأهمية بمكان وجديرة بالملاحظة، خصوصاً في مثل هذه المرحلة الراحنة من تاريخ الفن، حيث تغلب على العملية الإبداعية ظواهر الارتجال والتلقائية لدى العديد من الفنانين في العالم باسم الفن واللاعقلانية .

ولعلّ من أهم مزايا هاجس الاتقان هذا هو التأسيس التقني المحبوك في رسم عناصر الحركة في العالم . ومن ثمة لا يلغي هذا الحسن العقلاني الدقيق معالم الحركية في عالم الكائنات والأشياء بل يساعد على إجلالها، ليس في رسم الكائنات الهندسية فحسب بل في رسم الكائنات الحية، كما



الخطبة والضرورية لمواضيع الخيول العربية تغنيّا عن تذوق الألوان. كائننا ونحن أمام مثل هذه الأعمال الفنية بإزاء رسومات علمية تشرح مواضيع لعلم الطبيعة.

ألم يتصوّر الرسّام والمهندس الإيطالي Leonard de Vinci الرّسم على أنّه علم من العلوم فضلاً عن كونه فناً من الفنون وقد قال "إن علم الرسم يعالج كافة الألوان التي تخص سطوح الأجسام والهيئات التي تتحدّه بها... كما أن علم الرسم هو أب لعلم الانعكاسات المنظورية (La perspective)".

فكيف يرى الفنان منزلة الرسم في فنّه؟

وكلّما تقدّمت تجربة الفنان كلّما ارتسّمت فيها معالم الخداعة الفنية ونجاوزت النّقل الأمين لتعاصر الطبيعة، بحيث يصبح الفنّ هنا صياغة جديدة للعالم أو ابتكار رؤية أخرى للطبيعة. ألم يقل الفنان الفرنسي بول سيزان P. Cézanne أنّ الفن يخلق "نفساً آخر على غرار الطبيعة"؟ لذلك حريّ بنا أن نعود إلى آخر ما أجزّاه الفنان حتّى نستجلي أكثر فأكثر معالم الحياة في أعماله.

لاحظنا كيف يتابع الفنان معالم الحياة في الاشكال من خلال رسمه الدقيق لكائنات حيّة مثل الخيول والطيور، بينما، نرى في هذه التجربة غياب الكائن الحيّ وحضور الكائن التشكيلي المستقل عبر هذه التجريدات الهندسية. فكيف يتشغل معنى الحياة من الموضوع الواقعي الحيّ إلى الموضوع التشكيلي؟

"إنما الرسم هو ما يمنح الشكل للكائنات، بينما يمنحنا اللون الحياة، إنّهُ النفس الروحاني الذي يعيها" كما قال



المُنظر والنّاقد الفرنسي Denis diderot في كتابه رسالة حول الجميل .

بهذا الشكل نفصّر اشتغال الفنان على الألوان في تنويعاتها المختلفة، من الأحمر المضيء إلى الأزرق الداكن... وهكذا فإفهام العناصر اللونية بنوع من الكشافة قد ساعد على إجلال الحياة في هذه اللوحات. على عكس ما ورد في التجربة السابقة التي لم يعتمد فيها على الألوان نظراً لأن مرجعية الحياة في الكائن الحي تغني عن التعبير عنها تشكيليّاً على أن حركيّة الألوان متماسكة مع حركيّة الخطوط والوحدات أو المقدرات المكوّنة للوحدة مثل هذه التسمات الزخرفية.

فهل تصبح اللوحة عند علي الفندري رصداً لمدارات الحركة شكلاً ولوناً؟

كأن الحركيّة هي عنوان الحياة الداخلية التي يعيشها الفنان ويصوّفها لونا وشكلاً من خلال مقوّمات بنائية صرف بحيث جاءت أعماله ثرية بمنصرايقايقاع والشفافية والتوليد. فالإيقاع في لوحة الفندري يشجّل من خلال النسق

التّبايع بين مكونات الفضاء التشكيلي ومفرداته، مما يوحي بنوع من الحركة المتظمة... أما الشفافية، فهي ألا يكون سطح اللون أو صلبا عازلا بل لطيفا ويكّن من رؤية ما تحته من مستويات لونية أخرى، كما في نسيج المربّعات لهذه اللوحة، حيث يخدم عنصر الشفافية الحركية البصرية للنسيج اللوني..

كما أنّ المتأمل عند مروره من لوحة إلى أخرى يلاحظ إلى أي مدى تتناسل اللوحات من بعضها، داخل المعرض، في نوع من الامتداد والتواصل الأسلوبى، مثلما تتوالد الأشكال من بعضها داخل اللوحة الواحدة وتتداخل من خلال الانسجة الشفافة. وذلك ما يمكن أن يتجلى في هذه المواءمة الجمالية ما بين الشكل الدائري والشكل المربع إن مظاهر التواؤم والتواء هذه تؤثر على مبدأ الحياة والاستمرارية الإيقاعية داخل هذا الكون الجمالي، إلى الحد الذي تبدو فيه المربعات وكأنّها تنفجر تشكليا ثم تتلاشى لتستمر حركتها خارج الإطار.

ومثل هذه المقومات الحركية ليست مستمدة من عالم الطبيعة بصفة مباشرة، بل هي انعكاس لحركة داخلية تنوتر داخل الفضاء المخيالي المبدع لدى الفنان وترسم الخطوط الكبرى لرويته الجمالية للعالم. بل كأن فكرة اللوحة تنطلق من الخواطر الداخلية التي





تلمع في ذهن الفنان داخل
حياته اليومية ثم تختصر
للتبلور فيما بعد في شكل
أفكار هندسية وأنماط
تشكيلية.

كما قد لاحظنا كيف يتبع
الشكل التجريدي من داخل
النسق المعيش للفنان من
تأملاته العابرة وهو جالس
قبالة حمار أو يتجول بين
مناحات المدينة.. أما تجليات
هذه الرؤية الجسمالية على
المستوى التشكيلي فتتلّسها
أساساً من خلال هذه المعالجة
الهندسية للمفردات.

وفي هذه المعالجة يعتمد
القندري على الشنارول
الميكرو-خلوي للفضاء، ولكن
دون الركوب إلى مكونات
الفضاء المتجانس وإلى
التصنيف الألي للمفردات
المتضمنة، أي دون الاعتماد
على آلية تكرار المفردات كما

في الأباسك الشرقية أو كما في أعمال الفنان المجري الفرنسي Victor Vasarely. فمثل هذه الأعمال تؤكد مدى إصرار
فازارلي على مبدأ الشاطر وعلى الانتظام والتكرار والتناسب الحسابي في ترتيب المفردات، وذلك ما يمكن للحاسوب أن يوفّره.

بينما يعتمد علي القندري على عنصر الحركة المفاجئة التي تدخل نوعاً من الفوضى المنظمة في نسق التكوين الهندسي.
أما البنية التي تحكم هذه المعالجة فهي بنية التركيب الحزوني. وبمقتضى هذا النوع من البناء الفني الذي يقوم على التمرکز
للوحة أن نحافظ على جمالياتها حتى وإن تغيرت وضعيتها على الجدار.

إن هذه البنية الحزونية قد جعلت من اللوحة تحكماً إلى مركز بنائي، تارة تتجه إليه المفردات وتارة تنبت منه، وهو ما نرى نوع
من الحركة البصرية Art optique/Art cinétique. فتارة يتّخذ مركز اللوحة قوة جاذبة Centripète وتارة يتّخذ قوة نابذة
Centrifuge. إنّها جذلية الداخل والخارجي كما في الجماليات الصوفية.

فإذا ما انطلقت الرؤية من العام إلى الخاص أو من الإطار إلى المركز، بدت الأشربة الحزونية وكأنّها تحرك الحين باتجاه هذا
المركز الذي يلتهم كافة المفردات ويصهرها في نسج هندسي دقيق من المربعات أو الدوائر. وهي بالتوازي حركة من الدّكان إلى
المحيي. أمّا إذا انطلقت حركة العين من عمق اللوحة إلى سطحها أي من مركزها إلى محيطها، فإنّها توابك تحولات لونية
وحركة متناغمة تجعل المرور من البرتقالي والوردي في عمق اللوحة إلى الأزرق الداكن أمراً ممكناً ومستساغاً.

الذات في علاقتها بالعالم الذي يحيط بها. فإما أن تتوقع الذات على نفسها ونجم إليها كافة الأشياء المحيطة، وإما أن تفتح وتشرق فتبعث الضوء في نسيج العالم. وفي كلتا الحالتين تبدو هذه الذات محور العالم ومبعث الحركة فيه. وعليه، فكل عناصر اللوحة تتلون بحسب موقع الذات في هذا العالم وبحسب مزاجية اللحظة الابداعية.

قد يبدو جلياً أن لوحة الفندري تقوم على هذا الحس البائي وعلى هذه الكيمياء اللونية الدقيقة، ولكن تحولات المزاج واضحة في صياغة هذه التوزيعات الحركية واللونية على المستوى الأسلوبي... أو كما قال الشاعر والناقد الفرنسي شارل بودلار Charles Baudelaire في كتاباته حول الفن: «إن الأسلوب والإحساس اللوني يأتيان من الإختيار وبأني الإختيار من المزاج».

فهو يستفصح إيقاعية هذه المشاهد التجريدية ونغمة هذه الأفرجة اللونية عن شاعرية الرؤية الجمالية لدى علي الفندري؟

أجل يستفزنا الإنشاء التشكيلي إلى نوع من القراءة الشعرية. ولكن، أليس من خصوصية هذا الفن أن هذه القراءة الشعرية تستفزنا هي الأخرى إلى نوع من القراءة الرمزية التي تحتملها أعمال الفندري؟



وهكذا، فمن خلال هذه الحركية الحازنية، يتمكّن الفنان من اللعب على توزيعات لونية وضوئية مختلفة ومن تأمين التواصل اللوني ما بين المركز والهامش، المضي والداكن... أو ما بين الألوان الساخنة والألوان الباردة. وبالتوازي تخفي هذه الحركة المزدوجة بين طياتها ومزية

قراءة في "عالم محمود طرشونة الروائي والقصصي" (1)

د. بوشوشة بن جمعه *

قراءات ومقاربات متنوعة، أكدت على تميزها في خارقة الأبداع الأدبي في تونس على أكثر من صعيد وأثبت إقناع صاحبها الذي توصل إلى تحقيق نوع من المصالحة بين النص الروائي والمثقب في ظل راهن تمييز فيه العلاقة بين الرواية مادة استهلاك والقراري بالضعف، ومن العلامات الدالة على ذلك عدد الصعرة الأولى لكلتا الروايتين في وقت وجيز وصدورهما في طبعة ثانية. وهذا الأمر ليس متاحا لأغلب النصوص الأدبية والرواية منها بالخصوص.

كل هذا، حفر الباحث محمد صالح بن عمر الذي يشرف على سلسلة (مقاربات للآداب التونسية) التي تصدر عن دار الحفص المأثرة للنشر، بتونس، على جمع قسم منهم من أدب النقدية حول تجربة محمود طرشونة الروائية والقصصية في كتاب يكون مرجعا مهماً للباحثين والقراء. وهو ما يوضحه في التقديم: "إنّ تجربة كتّابية محمود طرشونة السردية، جذرية في نظرها بالعناية والدراسة. ولعلّ جمع بعض النصوص النقدية التي تناولتها إلى حدّ الآن في كتاب واحد من شأنه أن يعبر الفارئ، والناقد على المقابلة بين مختلف الآراء والمواقف والمزيد من تعميق النظر في أعمال هذا الكاتب القصصية والروائية قصد الوقوف على خصائصها الفنية وأبعادها الفكرية وهي خطوة أولى ضرورية للحصول على صورة متكاملة لتجربته" (3).

وقد جاء هذا الكتاب في ثلاثة أبواب، تضمّن أولها: "كتابات في رواية 'دنيا' واشتمل على سبعة بحوث تناولت جوانب مختلفة من هذه الرواية، بينما احتوى الباب الثاني: "كتابات في رواية 'المعجزة' على ثمانية بحوث تطرح مسائل متنوعة تثيرها هذه الرواية على الصعيدين الفكري والجمالي. أمّا الباب الثالث والأخير 'في نوافذ' فقد اهتم بتجربة محمود طرشونة القصصية السابقة لتطيرها

إنّ الأعمال الأدبية التي تشكّل حدثاً فاعلاً في الساحة الثقافية التونسية بحكم ما تضيفه عليها من حركية، قليلة، في رمس فقدت فيه عملية القراءة الكثير من سلطة إعرانها، وانحسرت المتابعة النقدية مقابل التناهي المتزايد للخصوص الأدبانية، الشعرية منها والسردية بالأساس قصة قصيرة ورواية. فالكثير من تلك النصوص يكتب الصمت ظهوره وسرعان ما يلقه النسيان وكأنّه لم يكن. رغم ما يتولّى عليه قسم منها من قيمة فكرية وجمالية تنسّم بالحدّة والطرافة. وذلك بسبب غياب المتابعة النقدية كلياً ومحدوديتها.

غير أنّ هذا لا يبطئ على تجربة محمود طرشونة الروائية التي مثلت الحدث الثقافي الذي تداولته وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة، وكان مدار حركية نقدية غير مألوفة في الوسط الثقافي والأدبي في تونس، تعدّدت فيها القراءات الأدبية وتنوّعت المقاربات النقدية لكل من روايتي "دنيا" (1993) و"المعجزة" (1996)، وتباينت منهما المواقف والأحكام، ممّا شكّل حول هذه التجربة الروائية مدونة نقدية، ثرية الرؤا، متنوعة الرؤى. متباعدة المناهج ومختلفة المقاصد والتتابع. إذ تتزاوج فيها المباحث الأكاديمية والدراسات الأدبية والمفالات الصحفية. فكان نصيب الباكورة الروائية "دنيا" سبعة وعشرين بحثاً، خمسة وعشرون منها كتبت بالعربية وإثنان بالفرنسية، بينما حظيت الرواية الثانية "المعجزة" بستّة عشر بحثاً، خمسة عشر منها باللغة العربية وواحد جاء باللسان الفرنسي. ويتضاف إلى هذا الرصيد عشرة بحوث خصّمت بها مجموعة القصصية "نوافذ" (1977) جاءت خمسة منها باللغة العربية، وأربعة بالفرنسية وواحد بالإسبانية، فضلاً عن ترجمة عدد من أقاصيصها إلى كلّ من الإسبانية والروسية. وقد فقدت لهذه التجربة الأبداعية عديد الندوات هنا وهناك، قدّمت حولها

لعبة القمص. وهي الإشكالية التي تناولها محمد القاضي في بحثه "العاب القمص في 'دنيا طرشونة'".

فقد كان مقصده الوقوف على روائية هذه الرواية، والتي تتجلى في ألعاب ثلاثة، أولاً لعبة اللغة، التي رتبها الكاتب بين سجلاتها المختلفة ومستوياتها المتعددة. والسعي إلى تطويعها وتحويل وظيفتها من الإبلاغ إلى الابداع أما الثانية فهي لعبة الأزمنة، التي تقصد فيها المروحة بين الزمن الاستذكاري والزمن الاستشرافي، بكثير من الدواورة والمتاور، جعلت زمن الخطأ لا يفرقه قرار ولا يتحده له اتجاه. وتمثل الثالثة وهي لعبة الروي في تمعد الكاتب تعيين مواقع السردية وتنوع ما تمكس من روي تسم المفارقة علاقتها بعضها بعض. وهي في الجوهر المفارقة بين الحديث من أدوات الحكمة وأساسها والعتيق.

ثم نجد محمد البارد في بحثه "دنيا الجريفة في عياب السلطة"، يدرج هذه الرواية ضمن غط الرواية السولسية حسب تفرعها على أركانها ومقوماتها خاصة في مستوى الحكمة، لا أنها تميز عنها بلغة خطابها السردية الشعرية وما تضمنته من صور بلاغية تقرر بها نصاً روايتها من تلك النصوص الأدبية الكلاسيكية وهو ما يجعل العالم الذي يرسمه يقوم على دنبة شعرية القلب وشربة الحياة، وهي الثانية التي تكتسبها ميسم الطرافة وتجعل الرؤية التي تعبر عنها تنوع بين عزم المثل والقيم الأصلية من جهة وعالم الواقع في نهافت أخلاقيات وعلاقتها الاجتماعية من جهة ثانية بسبب غياب النظام وإن كان قائماً وفقدان العدالة وإن كانت مثله.

ويخصّ نصف الحرار بحثه "دنيا العرافة تصمد أمام دب الزيف" للنظر في أبعاد شخصيات هذه الرواية وتحديد مقوماتها ووظائفها استناداً إلى بعض النظريات النقدية الحديثة، في كف الحرص على المواجهة بين الجمالي والدلالي باعتبار ما يقوم بينهما من تكامل في تشكيل العالم الروائي. ثم بين الرؤية العكسية التي تعبر عنها الرواية من خلال مايقوم بين الشخصيات من علاقات تنبئ على التقابل بين القيم الأصلية والقيم المتدهورة التي تقصد الكاتب استغلالها في نهاية الرواية من خلال المصير الذي انتهى إليه كل من الهادي وسعيد الشابي وقد ختم بحثه بمقاربة بعض علامات التلاقي بين أدب محمود المسعدي وعالم محمود طرشونة الروائي في "دنيا".

ويبحث هذا الباب بسبب فوزي الزمرلي "في دروب رواية 'دنيا' من خلال استقراء بنيتها الحكائية القائمة على التضمين حيث تتيق الأحداث من قصة الأم. هي قصة حب سامي ونورة لتتخذ القصص التي وإن عكست تجارب مختلفة ومتباينة فإنها تشترك في مصائر الانكسار التي انتهت إليها شخصيات الرواية إلى حدّ الفاجعة

الروائية، واشتمل على بحث واحد. وتخلل هذه الأبواب الثلاثة عدد من صور الكاتب.

1- الباب الأول: كتابات في رواية "دنيا"

تضمن هذا الباب سبعة مباحث تشترك في اتخاذ رواية "دنيا" مدار ممارسة نقدية وتختلف في أشكال مشاربتها لها وهو الاختلاف الذي أسهم في إغنائها جمالاً ودلالية.

فقد ركز محمد الهادي الطرابلسي في المبحث الأول الذي وسمه بـ "في انتظار المعجزة..." على بنية التشاظر التي تسم شكل هذه الرواية وعلى ثنائية الحركة التي تطعم مكوناتها وخاصة على جماليات الصورة في إساق خطابها ودلالتها. وهي صور أساسية ثلاث، تقترب الأولى بلعين والثانية بالنساء الحكيمات والثالثة بالسرد المكتوم، تنضاف إليها أخرى تتجلى في فتنة المال، وأزمة الإبداع، وجميعها صور لدنيا الناس وإن كانت تناس على دنيا خاصة، هي دنيا محمود طرشونة الإنسان والمبدع.

ويقوم فؤاد الفرقوري في بحثه "دنيا عما شئت من التغمي" على استقراء الأبعاد الكامنة والمعكدة في نظر كلفة "دنيا" وتحليل دلالاتها التي تتغير بتغير سبعم التذمك لها فهي تنفيذ التفسير على زمن انقضى والحزن به حشا عن الأصل في زمن نهافت. وهي تمي التمعج من تسارع نسق التحولات التي تصيب المكاد وأرمعد وإلبد في علاقتها بذاته وبالآخرين. وهي تعبر عن الفاجعة والمأساة عندما يتصمخ داخل الفرد الأحساس بهول الموت قدراً محتوماً. وهذه الأبعاد الثلاثة لكلمة "دنيا" - صوراً يتنظم جعل نظام الرواية الدلالي يقوم على نظامين دلالين أولهما اجتماعي والثاني دلالي وبسبهما ارتباط وثيق بحكم تكاملهما. ومن ثم يخلص الباحث إلى أن لدنيا محمود طرشونة ظاهراً تجمده حكاية الاستغلال والظلم الاجتماعية وباطناً تقلعه حكاية الإنسان يحمل على الشرح حملاً ويساق إلى الفشل سوقاً وإلى الموت قسراً. وهما وجهان متكاملان لوضع الإنسان المتدهور المستلب في الوجود.

أما حمادي الزنكري في بحثه "قصّة البطولة. قصّة الخذلان في رواية 'دنيا'، فيكشف أن الحكاية في رواية "دنيا" حكايات تشابه وتشابك، أفقها تيم متواصل، تبدي انتصارات موهومة وهي تقصر انتصارات تشكل مدار مأساة الفرد والجماعة، في منزلة المعجز عن الاحتفاظ بالأصيل من البائد والقيم والدعاع عنها أمام ما يتهددهما من تلاش. وهي في الأخير حكاية اللغة تنبذل في كل حين بتبدل أحوال النفوس، فتقدم صورتها بحكم تنوع سجلاتها وتفتي دلالاتها، مما يبرهن على إساق صاحبها بكلّ خيوط

عبارة "المعجزة" قبل أن ينتقل إلى استقراء علاقة معجزة الرواية/ نصاً أدبياً بالمعجزة في تفحص أخرى تنبئ الحقل التي تنسب إليها. وانتهى إلى تصنيف هذه الرواية ضمن نمط الواقعية المعجزة أسئلة من وجعيات كتابة.

ثم نجد محمد ساري يركز في بحثه "الرواية المعاصرة في تونس: المعجزة نموذجاً"، على تعدد الأصوات الساردة التي تسهم في إثارة حوارات القصّة المركزية وظاهرة التناص التي تتجلى في إعادة النص الروائي من عدد من النصوص التي تختلف الحقول التي تنتمي إليها وتنوع، مما أعى مسالك التخيل وبوع مستويات لغة الخطاب الروائي.

وقد سعى نور الدين الجريبي في بحثه "رواية المعجزة: معجزة الحب/ معجزة الكتابة" إلى تحليل وجهين للمعجزة في هذه الرواية، أولهما معجزة الحب التي جسّمتها قصّة عبد الستار ومریم، والثانية للمألوف والناحرة نحو الأسطوري والخرافي وإن كانت تختزل في بعدها الرمزي علاقة الغرب "مع الشرق وثانيهما معجزة الكتابة التي تتمثل في خروج الرواية عن مألوف الفصحى وجهين اثنين، الأول غياب السارد غيباً كلياً والثاني طغيان صوت المؤلف وهيمنته على الشخصيات في مستوى المؤلف والافتكار من جهة ثانية. وهي معجزة من صلب المؤلف.

وتناول بوشوشة بن جمعة في بحثه "رواية المعجزة" عالم الفقدان وغفوان البحث والمساءلة"، قضية الفقدان التي بدت له أساسية في تشكيل عوالم الرواية وتحديد المقيّد من مقوماتها الفكرية وخصائصها الجمالية، إذ منها تتولد إشكالية البحث التي تتأسس عليها الرواية وخصائصها الجمالية، وفي ضوئها تتحدّد علامات المسألة التي تشكّل مدارها ومداها وأفهامها الممكن. وقد تناول مسألة الفقدان ومجالياتها في الرواية في ثلاثة مستويات أساسية هي المكان والزمان والشخصيات قبل أن يخلص إلى أن رواية "المعجزة" تبقى ذلك النصّ الغائب لأكثر من مقارنة واحتمال تأويل والذي يكسب لذته من غمغه على المتقبل.

وقد ركّز محمد العلاوي في بحثه "المعجزة" رواية لمحمود طرشونة، على إفادة هذه الرواية من أكثر من نمط كتابية أدبية وروائية بالأساس، كالآداب الخوارق والرواية البوليسية ورواية العلم التخيلي وعلى توظيفها في لغتها وأساليبها أكثر من أسلوب "كأسلوب القرآن والحديث وخاصة محاكاة أسلوب المصدي بحكم طول ممارسة الكاتب لأدبه وعميق تواصله مع إنساناً ومبدعاً".

ويختم هذا الباب الثاني ببحث لسعيد يقطون تناول فيه "التحويلات الحكائية والسردية في رواية المعجزة" مقارب مختلف عوالم النص وما يحده البعد المعجزي الذي بني عليه وذلك من خلال الوقوف أولاً على البؤرة التي تنظم مختلف عناصره ومكوناته وهي المعجزة تلك العملية

والمساءلة، عندما حضر القدر بديلاً عن العدالة الغائبة والقانون المفقود في مجتمع تونسي هيمنت عليه القيم الفعوية مقابل ثلاثي القيم الأصلية، مما جعل صورة الدنيا التي ترسمها الرواية قائمة وإن أشرت نهايتها على أفق ممكن.

2- الباب الثاني: تقنيات في رواية "المعجزة"

اشتمل هذا الباب على ثمانية بحوث قاربت رواية "المعجزة" من زوايا متعدّدة واشتغلت في ممارستها التقديرة لها على تقنيات متنوّعة تعكس تنوع المرجعيات الفكرية التي يصدر عنها أصابعها واختلاف المناهج الأدبية والتقديرة التي يوظفون نظرياتها وأدواتها الإبراهيمية في عمارة النصّ السردية.

فقد استهل أحمد المسادي مباحث هذا الباب، بطرح إشكالية "سلطة الخيرة والخرافي في رواية "المعجزة" وهي الخيرة التي تتعلّق بنمط الكتابة الذي تسعى إليه رواية المعجزة "إن كان خرافياً أو عجمياً أو غريباً وطبيعة العلاقة القائمة بينها في التسبب الحكائي" فيتوصل إلى الإقرار بأهمية التخيوم بينها بحكم أن هذه الرواية توهم بالخرافي دون أن تكون غامضاً وبالعجالي دون أن تتصامى معه وبالخرافي دون أن تتوحّد به. وهي السمات التي تستمد منها غمغها نصاً أدبياً، من خلال ما ينشأ بينها من جدل تفاعل يتركّ على التكامل وهي تسهم مجتمعة في تشكيل عوالم الرواية.

ولما بدت "ظاهرة التعدّد في "المعجزة" أفق بحث منير محمد نجيب العصامي، فقد سعى إلى استقراء مختلف تشكيلات داخل الرواية. وهي أربع أساسية: تتجلى في مستوى الفصول أولاً، باعتبار أن تعدّدها يولد تعدّد الرواة وتعدّد العلاقات التي تربطها بعضها ببعض. وهي علاقات تعاقب على صعيد الزمن وتماثل على صعيد البنية وتناوب في بنية الفضاء وتقابل في صيغ الخطاب والرؤية السردية. وهو تعدّد يكسب نية الفصول تماسكها إذ توهم بأن القصّة تروي ذاتها وأن العالم المقيّد ينهض بنفسه.

ويتمثل المستوى الثاني من ظاهرة التعدّد، في محاور القصص ومراكزه، حيث تمثل قصّة مریم وعبد الستار محور القصص الأساسي، ترتبط به محاور فرعية كثيرة وثيقة الصلة به.

ويتجسّد المستوى الثالث في تعدّد الرؤى السردية في الرواية بسبب تناقض المواقف من عبد الستار ومریم موضوع هذه الرؤية.

ويتمثل تعدّد المواد التكوينية التي اشتغل عليها الكاتب ووظيفتها بشكل واضح في روايته، المستوى الرابع والأخير. فرواية "المعجزة" ملتقى لأجناس أدبية وخطابات متعدّدة تراوح بين العريق والحديث وتعكس في صوغها تعدّد روايات كتابها الثقافية والفكرية ورويته للعالم رؤية واعية.

أمّا على صعيد في بحثه الموسوم بـ "المعجزة في المعجزة"، فقد استقصى الحقول الدلالية التي تحيل عليها

شخصية محمود طرشونة في الثمانينات والتسعينات فإن ميزة هذا الكتاب تكمن في كشفه عن صفته مبدعا قصصيا وروائيا بالأساس. وإن كانت الصفحتان ملازمين له وتتنازعان فما يجب التأكيد عليه هو أن يدرك الإبداع رديفاً للقد باعتبار أن هذا الأخير في نظره فن لا يمكن أن يمارسه إلا أفنان ومن ثم فإن كلا منهما - أي الإبداع والتقد - يستدعي الآخر ويستلزمه في تشكيل معالم تجربته الأدبية.

● إن الحدث الثقافي والأدبي الذي جسّدته تجربة محمود طرشونة الروائية في "دنيا" و"المعجزة" لا يتدرج مثلما ذهب إلى ذلك البعض ضمن نوع من المجالات الأدبية والأكاديمية وإنما هو اقتناع من قبل قرائه في تونس والعالم العربي بقيمته العلمية شخصية أثبتت جدارتها في مضمار النقد الأدبي والبحث الأكاديمي. فمحمود طرشونة لم يمارس هذا النوع لردّي إلا وهو متشبع بالتراث السردّي العربي القديم من حلال بحث في المقامات وألف ليلة وليلة وأدب الشطار وتراث الشعراء العرب القدماء والتصوف. إلى جانب استيعابه المتناهي الأدبية والنقدية الحديثة في الغرب وإفادته من نظرياتها وأدوات اشتغالها على النص الأدبي فضلاً عن واسع اطلاعه على الإنتاج الثقافي العربي المعاصر والأدبي منه بالأساس. كل ذلك جعل توظيفه لهذه المرحلتين الثقافية والأدبية التراثية والحديثة، الغربية والعربية الإسلامية في تجربته الروائية واعياً بشروط المصيب الإبداعية وتمثلاً بعقل لأدواتها الفنية، يتجاوز حدود النقل وأشكال المحاكاة إلى إنتاج متمسك من أنماط الكتابة الأدبية جماليات فنية ودلالات فكرية.

إن هذا المؤلف النقدي الجماعي الذي رصد إبداع محمود طرشونة الروائي والقصصي يمثل جهداً فنياً يتوقّر على إصافته النوعية للمكتبة الأدبية والنقدية التونسية، التي تعتد إلى مثل هذه الأعمال، وفقاً مغرباً بتناول تجارب إبداعية أخرى أثبتت تميزها في خسارة الإبداع الأدبي في تونس وذلك في ظل رهن يشهد تناقصاً متزايداً في النصوص الأدبية يفادله انحسار في الممارسة النقدية.

التحويلية المفارقة للعادة ويجسدها إعلان يتكاملان ويتضافران، وهما تحويل المقيم إلى حمل وتحويل الموت إلى حياة. ثم الانتقال إلى معاناة تلك المكونات في صوم تلك البؤرة من خلال أهم تجسيدها: الكيس - المخطوط - التحويل السردّي - الأصوات السردية، قبل أن يخلص في النهاية إلى أبرز الخاصية المحورية التي تسم هذا النص وتجزئه، وتحقق جماليته وخصوصيته نصاً عجابياً مفتوحاً على القراءة والتأويل.

3- الباب الثالث: "في نوافذ"

يشتمل هذا الباب على دراسة وحيدة لمحمد صالح بن عمر تناول فيها "تجربة محمود طرشونة القصصية مثلما تجسدها مجموعته "نوافذ" (1977). فحلل الخلفية التاريخية التي مثلت روافد هذه التجربة الأدبية في حقل القصة القصيرة ثم انتقل إلى إبراز السمة المبرزة لها وهي المقالات والتناقضات التي تسجل في مستويات أساسية ثلاثة هي المستوى الإنساني والمستوى السياسي والمستوى الاجتماعي الذي يشرع عنه مستويان آخران، أولهما بربري ملوكي وثانيهما ذهني جماعي. وخلص في النهاية إلى أن هذه التجربة القصصية تتراوح فيها الكلاسيكي والحديث في تقنيات الكتابة، أبغلاً مضامين، إلا أن السمة المألقة على مواقف الكاتب هي الاتزان بعيداً عن الشعارات المعلنة والمضمرة.

وقد ختم هذا الكتاب بقسم حمل عنوان "أصداء الصحافة" وتضمن مقتطفات عما كتب حول تجربة محمود طرشونة الروائية في عدد من الصحف والمجلات التونسية. وتلته ببيلوغرافيا أثبتت كل المراحل العربية والفرنسية التي تناولت أعمال طرشونة الإبداعية عقبها رصد مؤلفاته في حقول الإبداع والنقد ومجمل بحوثه ودراساته التي نشرت في عدد من المجلات التونسية والعربية والأجنبية.

ونستخلص من قراءتنا لهذا المؤلف جسيمة من الملاحظات الأساسية تمثل في مايلي:

● إن غلت صفة الناقد الأدبي والباحث الأكاديمي على

هوامش:

- (1) مجموعة من الباحثين الجامعيين: عالم محمود طرشونة الروائي والقصصي، دار الخدمات المعممة للشرع، تونس 1998، ص 174
- (2) ترجمت أقاصيص "النوافذ" و"آذان القمر" و"أرملة" و"ليلة القدر" و"القمح والزيت" إلى الإسبانية، في حين ترجمت أقصصها "النوافذ" و"القمح والزيت" إلى الروسية
- (3) مجموعة من الباحثين الجامعيين: عالم محمود طرشونة الروائي والقصصي، ص 9، محمد صالح بن عمر: تقديم محمود طرشونة قصاصات وروايات.

"صخب البحيرة" لمحمد البساطي

نور الدين علوي*

(2) البحث عن مفاتيح قراءة

كلما أمعن كاتب في التعمية وإخفاء مضامين النص حلف ما يصنع من أحداث مرصّة داخل نسيج نصّه كلما أشكّت بقراءة على القارئ فتستحيل قراءته إلى تنجيم قد لا يصادف مواضع الاغلاك داخل النص، فيصير النقد ادعاء أو تأويلًا سمحاً أو إسقاطات لا واعية كما لو أنك أمام لوحات "دورشاغ" مع الافتراض مسبقاً أن القارئ مريض بمسألها.

وليصبح القارئ يسابق الكاتب على فراغ في المحاسن لا يهتدي إليه وتنشأ بينهما غربة تنعكس على علاقة القارئ بالنص، نرى ما هو إحساس الكاتب عندما لا يفهمه الناقد أمه التوق على التفاد الأقل ذكاء في فهم الرموز والثوابت أم الاغتراب داخل الشرقة الخاصة ورمي بيوت الآخرين بالجهل والفقر التخيلي.

هنا هو الانطباع الذي يسود عند قراءة صخب البحيرة وهذه هي الاسئلة التي تعاد بها القراءة كأنما القارئ والكاتب فرسي رهان، هو المعنى الغامض أو المغيّب أو المفقود أصلاً أو التيقية المحكمة النسيج إذا صالحت الكاتب ولم تستبطن أمام غموضه هزيمة سبقة. صخب بحيرة البساطي لا يسمع بالانفتاح على قراءة واقعية رغم راهنية الأشخاص أو غالبهم وواقعية المشهد التفصيلي الذي تتركب منه المناظر العامة حتى أن أسماء بعض المواقع والأشخاص تحيلك إلى بر مصر بلا رتوش فالجلالبيب والنعال والطرحات السوداء لباس أهل مصر والترعة والساقية والتيل شواهد على مكان بعينه وعلى

(1) اللوحة السوداء

في أرض سوداء موحلة وملبشة بالروث وتضوح بروائع الجثث الأدمية العارية، ويدب فيها أناس شعث حفاة عراة مهلهلون تضوح أشداقهم برائحة التبع العطن ولهم وجوه قاسية وغير مسؤولة في مساكن من الصفيح الصدئ مغلفة بالخشب الأسود والقش المعطن،

تحت سماء مغممة وقائمة وباردة تنوء،

بعيدا عن الرّيف الأخضر الخصب،

بعيدا عن المدن المبهجة بالحركة والحياة،

بعيدا عن الضوء والضحك والأصوات الحية المنطلقة،

بعيدا عن عالم الطفولة الجميل. وداخل عالم الكهول المتعثرين

تقع رواية صخب البحيرة لمحمد البساطي.

يدخلها القارئ متسائلا عن حكمة إضافة الصخب إلى

ركود البحيرة ويخرج منها بقرق واشتمارز من مقدار القنامة

والحزن المقطر من خلاصة انقطاع قدرة البشر على التحاور أو

التفاعل.

لا أحد يضحك في الرواية وإذا صادف أن ضحك فأنك

تشم من غمسه رائحة عطنة. هذا هو المنظر العام في رواية

صخب البحيرة لمحمد البساطي في طبعتها التونسية لدى دار

الجنوب وضمن سلسلة عيون المعاصرة في طبعة 1999 من

القطع المتوسط في 140 صفحة في رواية عنوانها الصخب

أكثر ما يلفت الانتباه هو غياب الأصوات الحية وغياب الطوار

وأول مفارقات الرواية، أنها تبدأ بفعل تهادي.

وكان زورقه مطليا حتى حافته بالقار، هذا اللون الاسود الذي يتألق (٢) من بعد في ضوء الشمس مشيرا الكدر في نفوس من يرونه.

(2) المرأة كانت "وسط الزحام بجلبابها وطرحتها السوداءين ولباسها البني المنقط بأخضر (...). كانت تدعك أسنانها من حين لآخر بالشوق ليخفف ما بها من ألم وقد ترك ذلك أثرا قائما عليها وكانت تفرح من فمها رائحة العشب العطنة.

(3) هم يردون دائما بضمير الجمع المذكور الغائب ولا يتكلمون إلا همسا أو بصمتون . دخلوا الرواية في جزئها الأول بلا وجوه محددة وبلا ملاحم تأتي بهم هي بعد أن كانوا يتدبرون صبيحنا على الحالة سكونية (كأنما اتعدمت الأسماء إلا سكونية) يفتخرون بجهد قديم لا يقف له أبطال عشرة...

لكنهم دائما يأترون ويذهبون في اتجاه واحد هو وسط البحيرة حيث لا يصرف أحد ماذا يفعلون ويمدون في النص كلما كانت هناك امرأة أو حوى أو ولد وهم أكثر الشخصيات حركة وألقا كلاما . ويجب متابعة كل تقاطعات النص لمعرفة مواضع حفيظهم وانفراقهم والأسباب "السرية" وراء حركتهم أما بؤسهم وبعثية فعلهم فلا تخفى على أحد .

وتتحرك هذه الشخصيات، وأخرون قلة لا تختلف إلا أن لها أسماء (عفيفي وكرواية) في أفق مسربل الضباب بين بلون الرمال الباهت وينتهي دكتا بلون الطين على شاطئ رملي بصغور ضخمة قائمة أما أمواج البحيرة حيث يفترض الحركة فمتناسقة مثل خطوط أرض محروقة . ولكن حركة عنيفة تحت السطح مبردة عكوة ولها رذاذ ورغوة ممتعة ...

ولأن الحركة تحت السطح . فالمعنى كذلك والغوص أجلى...

(3) شخوص الصمت الصاخب بالمعنى

هي الثلاثة الجاهلة ذات التهدين الممتلئين أولًا ما يرى منها نهذاها، ولقد كان النهي دائما رمزا للخصوبة والحياة من ذئبة رومًا إلى آخر الأساطير الأفريقية السوداء. ماذا لو تكون هي مصر الخصبة بهرميها الشامخين، علمها الأبرز الذي لا تحتاج معه إلى اسم علم للاشارة إليها يصيدها مقاول الأنفار. (تاجر جهد بشري /نخاس) ويحيد بها عن طريقها السالكة وعن وضعها العادي المتسم بالركود يخرجها عن الجادة وعلى جادة الطريق يسفح دمها بلا قرع ولا زغاريد فلا تعارض، تستسلم لا تتلذذ بل تصاف دمها المسفرح

ناس بصفتانهم وذواتهم. ولكن داخل تركيبة ليست المجتمع المصري إلا بالتأويل وتطويع العبارة وشحنها إلى حد الحشية من إسقاط أوهام قراءة شتازيا على نص قد لا يكون كاتبه قصد إلى أكثر من المعنى المنجلي بظاهر اللفظ.

ولكن أتى ذلك القارئ كلما حاول أرجاع النص إلى محليته وواقعيته على أنه صور واقعية من بحيرة المنزلة أو الفيوم أو أسوان أو غيرها ما يقض النيل القديم كلما فقدت مستناها. وأشكل على القارئ تحريك الأحداث وتحريك الأشخاص فتركب القراءة الواقعية ويستدعي القارئ قدرته على التأويل و"تفكيك الأشخاص" الذين يصيرون رموزا فوق التبسيط الواقعي .

وخلال عملية تحويل ظاهر النص إلى رموز تمّ تمكيكها، وهما عليلتان متلازمان لفهم النص يختار القارئ مرة أخرى فكلمًا وجد خيطا تأويليًا كلما أدى به ذات المسر وموزا فوق مسدودة فيبعد القراءة بحثا عن إمكانية تأويل جديدة

لذلك فإن القراءة الأولى لهذا النص الروائي لا يقرأ قراءة واحدة أو يؤول تأويلا أحادي الاتجاه . وإزاء هذه الخصوصية التأويلية تتسامد مرة أخرى هل أن الفهم غايه في ذاته أم ميزة جمالية نحسبها للكاتب أم عملية تنجز للقارئ بالأغراض عليه تمهيدا للتفوق عليه واحتراف خلقاته؟

يرسل الكاتب قناره في اتجاه تتبع الأصوات المسموعة الصاخبة كأنما يتمتع بإخفاها غاياته لذلك يفترض القارئ أنه واجد بالرواية كما من الأصوات الصاخبة في مكان محدود المساحة كبحيرة لا كبحر ولكن هنا أول لشاعة فالكان هادئ إلا لاما والأصوات محدودة إلا همسا والكان ثابت إلا حركة مجهولة تدب في الليل والماء راكد والبحيرة أقرب إلى الموت حتى أن الزواقي لا تلقى مراسيها بل ليست لها مراسي إلا في موسم النسوة، وهو موسم محدود في الزمن والبحر الصاخب بجوار كل هذا ضعيف مضطرب، لكنه لا يدخل في مفاهيم الرواية بالإشارة إليه و بعد فإن القراءة الثانية هي أنه في رواية الصخب هذه يكون الصمت والحوار المبتور أو الأحوار هو سيد اللغة . إذن هي رواية الحرس يستعصى عن الكلام بالإشارة . والاشارة مادة تأويل أكثر مما هي للكلمة المباشرة. هي رواية الصخب الصموت ولا داعي لتذكّر عناوين أخرى قد تجلب تهمة الانتحال .

هذا الصمت الكثير المكتنّ عنه بالصخب هو مفتاح قراءةنا الخاصة لهذه الرواية .

بدا بالبحث في مصادر الأصوات القليلة:

(1) هو كان شيخا عجوزًا . (ورد في النص خبرا منصوبا غيب مبتدأ عنوة) بسبب تعاميد وجهه الكثيرة والحنانة كضيه .

كانت تعرف المياة بكفيتها وتغسل فسخذيها وبطها وتعت ثدييها. في عودتها للشاطئ استندت لحافة القارب، هزته قليلا وضجكت. وقفت على الحجر تمسك بيدها الجلباب المشمور عن جسدها حتى يجف، سمعته يهمس كأنما يحدث نفسه أن أمه ولي وأن الألم يمزق أحشاهه" ص 34.

هذه هي المرة الشيمة التي بحث فيها عن الحب بإرادتها ومستواصل خديعة نفسها بالأطمئنان الى الشيخ الرائد في أسفل القارب الأسود كأنه في تابوت ومن أول الليل الى الشروق التالي تحننه عن تاريخها . . بكل تفاصيل الاعتصابات الساقطة "اسطعات النار أمام العشة صاحبت به أن يتعد، استندت الى جانب القارب كعادتها حين تريد أن تنهض ورأت العجوز ينقلب مع حركة القارب متكفتا على وجهه" صفحة 53. لقد كانت تحدث ميتا لا يمكن أن يكون سوى التاريخ ! بحث فيها قبل أن تسحب قب عن ملحته الأخير ليسوت بهدوء وليجد من يدفنه ولقد حضر الطلان قبره وعمقا الحفرة . يطلب من الأم.

هو التاريخ يهوى، ينعطف، ولكنه لا يذهب معك للمقابر بل في قلبك من الحاضر والراهن والمعيش بل يستحيل توستالجيا تعود اليها المرأة في آخر النص، في آخر عمرها وقد صارت تاريخا بدورها تنكأ على عكايز لتحملة معها رمة وأعوادا الى البحيرة؛ عمق العزلة أو لعلها تهوي به رهبان الجزر بعد ان انتمت اليهم. فلذا تقدم النص إلى جزئه الثاني النوة أو العاصفة حيث تسمع بعض الصخب لتطابق الرواية بعض عناونها 'بأني الانفجار على غير توقع قعقة السماء والمطر الغزير وهدير البحر الصاخب، أمواج عاتية ظلت تنشئ طويلا دون صوت، تندفع في زمجرة ملأنة تبتلع الأرض البور وتجري في الخواري وسط بيوت الضاحية مياه برغوة سوداء تغتلفا بحطام حملته من بعيد وجثث حيوانات وأسماك ميتة" صفحة 63.

رغم هذا فإن صخب النوة محدود في الزمن وإن علا، أما ما بعد النوة فجدير بالقراءة لأنه يأخذ الحيز الأكبر من الجزء الثاني والحدث الأهم في كل الحركة. هو جمع وبيع مقدورات النوة فضلاتها .

ما ترميه العاصفة على الشاطئ يلتقطه الفقراء ويحدث في عالم الفقر المدقع المحيط بالبحيرة فارقا اجتماعيا يلس فيه الخافي حذاء وتعلق فيه المرأة الخبيرة (الملمعة) في جمع الفضلات أفراطا وتفاصيل أخرى صغيرة موزغة في الفقر

وتواصل حمل عبء المفاول حيث يتر على كل الهانات يستمني عليها الموظف الخائن ويجرب فيها المرافق ذكوره . لكن مفاول الانتار لا ينتجب فيها، مخصي أو عين أو ديوت يرميها معهما ولا يطلقها لأنه لم يترجوها .

إنما هي خصيبة وتجنب. ولكن من زنأة آخرين، زوكر الليل الغامضين العربا المهلهلين البدينين تأتي بهم عادة النوة /الأزمة، سكان الجزر المقطوعين عن العالم، هم طيون في غموضهم يزورونها فرادى، يتداولونها ولا يقتصبونها. لأنها لا تمنع. يطعمون جوعها ويسترون عريها ويتبنون ولديها منهم جميعا . ويتصرفون في غموضهم مثل أولياء الله الصالحين محاطين بهانتهم من الغربة

ليسوا كائنات غيبية فهم يحيون الحلوى والتبوت ويتاجرون في سوق البشر وإن كانوا يترفعون عن المباحة. لكنهم مثل مفاول الأنفار زوا في مصر المرأة الحصى ذات التهدين.

وسيجزون مكانا للشيخ الصامت ثم يعودون. هو الشيخ الصامت في الزروق الأسود، النموذج السلب للشيخ والبحر لهومتقوي، لا يهيد سمكا كبيرا ولا يهتج أبدا ويهتج للعاصر تصنع بزورقه ما تشاء منسجم كاله انشراح إذا لا يفسمل في اللحظة، هو الغشي الذي لا يشارك في صنع الحاضر لكنه يراود المرأة تنطاعه وليس لها هي النسبة إلا أن تطاوع، اذاك يكتفي بإبعادها عن الحركة والبشر والسوق، ليس لها مشاغل إلا ولديها لذيتها، لا يزعمه وجود الذرية. يبنى لهم عشة من صفيح وقش جمعها كما يجمع طائر دودة عشة من القش والأعواد.

واستكانت اليه "لقد امتلا جسدها الهزيل في أسابيع قليلة وتورّد وجهها " .

أما التوامان والوالدان فقد راقبه عن بعد ولم يتجاوزوا طيلة سرورهم في النص ولم تبن بينهم علاقة حوار أو مودة أو انتماء. الصغيران وحدهما تجرأ على البحر وركباه. كل شخصوس الرواية مكتشوا في البحيرة إلا الطعان، ووحدهما اكتشفا نبع ماء خارج السرعة لم يرد عليه أحد ولكن شجاعتها وطرافتها لا يتبته إليها أحد .

فلما ان اطمانت إليه رغبت فيه وكانت النار تخبو وألسنة صغيرة تندلع فجأة بين الجمرات المتوهجة "فكت متدبل رأسها ورمت بالضفيرتين على صدرها، شمרת الجلباب حتى وسطها وخاضت في مياه البحيرة. القمر خلف سحب ثقيلة والمياه داكنة دافئة على وجهها هدير البحر يتردد عميقا في المضيئ، شملتها رجفة خاطفة،

هم أولا غامضون بلا أسماء أعلام -ويقدر لا يدخل اليهم فيه أحد ولا يجاورهم أحد من سكان الأرض اليابسة ثم هم حفاة عرة إلا من هلاهيل تذكر بهلاهيل المتصورة المنطعنين الى الله؛ ثم هم فيما بينهم فقط متآلفون كالأرض المتعاسكة ورغم تشتهم في الجزر يصطادون جماعة ويتسوقون جماعة ويسرقون جماعة ويتكحون فرادى كجماعة ويتجبرون ذرية مشتركة "يقولون ولدنا" ويظهرون صلة قرى دموية إذ يظهرون وجودهم أمام الناس فهم دائما إخوان. بعض حركاتهم بدائية كأهل القطرة الأولى قبل المجتمع وهم فوق ذلك غير مختونين وهي العلامة الفارقة بين المسلم وغير المسلم في بلد الكاتب هل يمكن أن يكون هؤلاء "الهم" إشارة الى جماعة بعينها الى حركة بعينها كالحركة الدينية في مجتمع الكاتب؟

ليس هذا الغموض كتابة عن العزلة عن العالم في جزر مضيقة وبدائية النزاع والنزعات وانتهاز العاصفة والحركات العاصفة وهلاهيل الدوايش.

ولكن إذا كانوا "هم" "هم" أولئك فعلا فما تفسير الأحياء الخفية، ليس لأن الكاتب يطعن في إسلامهم ويشكك في صديقه فاسلامهم لم يصل الى تشكيل خارج الحسد كما نالك ساطع.

لكنهم رغم ذلك وعلى خلاف مقال الانفسار العتير أوالمقيم فان هؤلاء انجبا في المرأة الحسبة ثم لم يتناسوا ولديها، أليس الاولاد ربة الحياة الدنيا والعزوة والمباهاة في الدنيا والأخرة. ولقد عادوا وحملوا المرأة ولديها الى باطن البحيرة حيث جزهم وعزلتهم.

وأثناء ذلك فإن الازمة متداخلة في الرواية وهو موضوع لقراءة مستقلة بذاتها.

وفي الجزء الثالث من الرواية والذي تدور أحداثه في غالبيتها داخل البحيرة رغم أن الكاتب سمأه براري عودا الى لعبة التعمية والتصاد، ينفرد بالأحداث فيه عفيفي السقا، وكرواية صاحب المهي اللذان انتهيا الى صداقة حميمية نتيجة الاعتداءات المسلطة عليهما من "هم" سكان الجزر الغامضين سترق الحلاوة والحلاوة فقط بعد أن يرهبا القرية جميعهما ويخملون أبواب منازلها. وإزاء الاعتداءات المتكررة في كل نوة وعلى خلاف التوقع فإن الشاجرين لا يعاديان أهل الجزر بل يحملان اليهم قربانا عما يشتهون، كرتونة من الحلوى ومغزاة سودة وإذ لا يجنون مزارهم يكررون تقديم القران. في أثناء ذلك تطور بينهما احوار وهو احوار الوحيد الملوك في الرواية حتى صارا يتساءلان عن سر الخلق الالهي وعن الانبياء ونجراً

وفي وهم الغنى حتى لتثير الحسد وتدفق بقية اللاماليين الى الدخول في معركة القفاط الفضلات.

"سمرت جلبتها الى وسطها ورأى اليأس صغيرا في حجم الكف لا يكاد يستر شيئا، صرخن منهوتات (...) كانت إنها مجرد أن تجلب الرباط يسقط وحده وجلبت الرباط من الجبتين ورائته" (ص 68).

هي زوجة جمعة المرأثلية في الرواية لا تخطف عن الأولى الا بزوجها جمعة الذي سيخفي لثقل وحدها تقود الجبايع وتعلمهم اصطياد الفضلات. أما جمعة، فقد جاءت عليه البحيرة فزيت يته سيف صدى ونشان قديم متآكل ثم أضاء اليه مصباح يعتدي به في سيرة الى المهي ويتألف من العضلات البشرية في الطريق ويرى "أن القصر لا يظهر في البلاد التي حل عليها غضب الله ثم محل الصندوق العجيب صمن مفقودات البحيرة على الشاطئ. صندوق عجيب يتكلم عجيبا ولا يفهمه أحد حتى الضالعين من معلقي اللغات. يأسر الصندوق جمعة حتى يسأل نفسه شاكاً "من أكون" ثم يتيه في الأرض محمداً الناس عن عجايب ما رأى من الصندوق ثم يعود أو يعاد به ليموت في يته وقد صار له في تيهه كالمرلين أو لعله صار نبي الصندوق يشر بفضلته وغوارقه صندوق العجيب ذاك الذي عصفه جمعة فجذب بهم هل مصادقة أم حبكة الزمن الروائي.

النوة العاصفة الموسمية تأتي من البحر ترمي على الشظى، تهدي الناس حيزات العالم الخارجي، النوة تأتي من البحر، وتابلون جاء من البحر والانجليز أيضا وأدركهم المد الافتتاحي دورة تغيب أخرى ومدا رمتها الحلمات على مصر الم يصيهم بالجنون ألم يخبر من أوضاعهم الاجتماعية دون أن يقضي على الفقر العام، حتى يدفعهم الى العراك على فضلات البحر ومن أتى من البحر.

ثم هل صنعة ألبسا أم صناعة أن يتقل الحديث في فصل النوة من ضماير الغائب الى ضمير الجمع المتكلم ليس أن الكاتب يحين النص في الظرف الزماني.

النوة تزامن وهذا ذو دلالة -مع هجوم "هم" سكان الجزر يتهزون النوة فيجوبون البلدة في زيارات غامضة "كانوا يأتون في الصريح الاخير من الليل وقد بلغت النوة ذروتها (...) يكون كالمرايا في ضوء البرق الحافظ يحملون الشوم وقضبان الحديد يرقون في الحواري يلتصقون بالجدران لاهين وقد شهروا ما يحملون وكان هناك من سيفاجتهم" (ص 64).

"تستمر غزوتهم حتى يظهر الضوء الأغيش خلف الغيوم الثقيلة في الأفق فيتعلقون بألواحهم ويمضون" ص 65 . ما هي السمات الغالبة على "هم" القادمون من الجزر،

الرجلان حيث تشير هل - مصابة بوعي سكان الجزر - تبين لهم طريق الشر الذي عليهم أن يجتنبوه أم نادمة على ما اتخذت من سبل معهم تشير لابنيها لتبين لها طريق العودة الى الناس والمجتمع والحياة الحية .
ربما . . . فسا هذه الأقرأ قد تكون جانبتي النص فقد تمتع الكاتب بغموض نصه .

(4) ثم الخلاصة

ان سمح لنا الكاتب بأن نفهمه في هذا الاتجاه وهو من حقاً . فإتانا نخرج هذا النص من أدب الغرب الى أدب التقية تأصيلاً لتقليد التخفي كلما تعددت أسباب الخوف . وإخوان الصفا تاريخ يعلم وعصرهم علمهم التقية وعصر البساطي به شبه من عصرهم والأرهاب يتخذ وجوها وكليل الأدب .

في صخب البحيرة . . . وجوه أثوية لها الفصع والانحاء ولحجوع وفقدان البوصلة لكنها تظل أنش يستبد بها الوفاء لجمالها . . . إن هجرها الى الكهوف المفرقة في الظلام - ويكفي الرجوع بالنص الى هذا المستوى من الرزمة ليعاد به الى واقعيته وإلى عائلته وصاحبه الكاتب . أفلا يمل الأدب من تأثيث الوطن فقط لأن الأرض تصرف في المؤنث .

صورة قديمة جداً ومكرورة وإن غلفت في الرواية بغلاف من الحداثة الشكلية فيها يستوي بالرواية الجديدة التي تنحو للفرابة والغموض ولن تصل الى جمالية مائة عام من العزلة لماركيز وعبد الرحمان الشرقاوي كان أقرب للأفهام لذلك كان أغلظ أثراً . كان حدثاً جلياً .

وهم ، الغامضون . . . اللاميون بالناس الى المجهول وإلى الانعزال والشقوق هم سراق الحلو الحفاة العرة البدائيون - إن صبح ما توقعته - فإن هذا أبلغ الأوصاف التي نعمت بها التيارات الدينية ولكن إزاء صورتهم ينتبه القارئ الى أن الكاتب يقف عند الوصف لا يتجاوز . يترك عند القارئ استمثاراً كبيراً ولكن هل تكفي إثارة الاستمثار هل لأن الكاتب يتورع عن الصراع اليومي الممجوع ، أفليس متغافاً متناصلاً . هل يصح فيهاها الانتماء الاشتراكي ليرك للقراء حرية اتخاذ الموقف إزاء ما يقرأون أم هو انتماء معلن في غموض الكتابة . . . تقية ليس إلا . .

أما ما رمت الأنواء على مصر فكثير . . . وصغير . . . لعل منه ما كان يحمل الكاتب من فكر وأسلوب .

في الاثناء على البحيرة وسبحا وتكاشفا وصار لديهما طموح لاكتشاف الآخرين .
'نراهم ويرونا'
ونعرف الحكاية'

ولفطر وعيهما الجديد أحبا الغربان ووجداهما جميلة واخرها بأهل الجزر وليسا جلابيب بيضاء ثم دخلا توقعتهما . 'لم يعد يسمع لهما صوت وظهر على وجهيهما شحوب وقتامة ونظرة شاردة هي سمات كنا نراها على وجوه من سبقوهم المتأخرة ' ص 128

ثم رحلا ذات صباح باكرا (. . .) انطلق بهما القارب الى عرض البحيرة وغابا عن الأنظار . . .
جلنهما مغناطيس سكان البحيرة - الغربان - حتى انقلبا على نفسيهما وعلى أجليهما .

'هل رأيت في الدنيا رجلا مهما كانت صفته يمر على بيته كالغريب ' ص 131 ' لم نسمع أبداً عن رجل يهرق بيته ص 131 أليست هذه مظاهر الهجرة ونتائجها .
هاجر الرجلان هجرة بالغة حتى عادت بهما الترة جثتين عاريتين ، مفزوحتين .

والأمراتان المعلقان يومهم عودتهما ولو بعد حين تحردان في الترة - كل ترة - لتعمرها نهاية الهجرة الى المكان المجهول فتجدان الجثتين .

'تسحبانتهما واحدا بعد الآخر وتعدانتهما على الرمال الجافة ، تفرغان فميهما من الطحالب ، وتتلفان أنفسهما وأذنيهما وتلفان جسديهما الصارين بالملايين وتجلسان عند رأسيهما ' ص 134 .

'كما هي الزوجة لالام دائما تثبت عنهما بهاجر الابناء / الرجال ثم تحضن العائدين ولو جثتا طافية ، هذه حركة وفاء .

وهناك حركة وفاء أخرى تختم الرواية . .
الخرساتة تنمو والجرفات تتقدم ، والفراغات تمتلئ ' رسا قارب أسود (. .) نزلت منه امرأة تنزكا على عصا يتيمها رجلان (. .) أخذوا يمحرون أخرجوا عظاما وضعوها في جوال وجمجمة مسحت عنها المرأة التراب بقليل جلبابها (. .) نسروا الخنفرة وساروا عاكدين ومعهم الجوال والصندوق ، انطلق القارب الى عرض البحيرة . .

هي المرأة الأولى ذات النهدين . . وفيها لشبهها ، تاريخها الذي عطف عليها يوما حتى نورد وجهها .

ولكن قيل أن تغيب المرأة وتغيب تاريخها معها ' التفت المرأة قبل أن تصعد القارب ، وأشارت بعصاها نحو البيوت ' حيث الصمران ينمو والناس يبنون والمجتمع يتعلم ' ونظر

الكتابة القصصية والقراءة المولدة في : عجائب زمن..لعبد القادر بن الحاج نصر

يحيى محمد *

هاشم هذه اللعبة مع قراءة تستبعد الحكم المسبق، والرأي المطلق، بل هي قراءة حول القراءة المولدة للإبداع بين الكتاب والكتاب والظل المتقارب . . او لنقل انها قراءة مفتوحة للفرص في الظاهرة وسري .

في القراءة المولدة :

ان الباحث حين يركز قراءته على تناول الجوانب العامة في النص القصصي أو الروائي لا يكون بحاجة الى تخصيص منهج القراءة نفسها تجاه معص الأبداع التي يمكن للكتاب أن يحاول بحسبها بصورة أو بأخرى . . أي بمعنى أن يسمح النص المكتوب بأولوية توليده في الاغراض والدلالات المعرفية داخل او خارج النص نفسه خاصة حين يتعلق الامر بكتابة القصة القصيرة . . ولأنها قصيرة في ومضتها وحدثها وشخصها طويلة في تخیل مؤهلاتها المولدة للمعاني والافراقات عند القارئ . . ولعل استيعاب الظاهرة النفسية في الكتابة تمثل بيت القصيد، وقصيد البيت بصورة بارزة . . فالصورة تتطور بخيالاتها وخصائصها التسجيلية من حالة الى أخرى . . وقد ثبت نفسانيا أن الكتابة بهذا الأسلوب من شأنها أن تسمح للقارئ بإضافة الكثير من الجزئيات من دفتر الكتابة الثانية كما يقال عادة . . وبهذا تبلغ الكتابة شكلها الفني . . إذ كان للسلمات النفسية دورها البالغ في اظهار التطور الفكري والاجتماعي والسياسي . . وهنا قد لاحظ عبد القادر بن الحاج نصر- تحرك المرأة الواعي لكل شيء حولها وبها ومنها . . فهي

تمهيد :

ظلت الدراسات المتخصصة في القصة التونسية قليلة لحد الآن، تلك التي تحاول رصد اهتمامات كتاب هذا الجنس الادبي في القصة القصيرة والرواية من جوانب المضامين الاجتماعية والفكرية التي تطرح لهاجس النفسي هذا الذي تتناوله الكتابات الحديثة . . والتحليل المنهجي في حد ذاته يوضح اتجاهات هذه الكتابة أو تلك . .

لا سيما في اختيار البعد النفسي باعتباره يتدرج في هياكل الكاتب والقارئ معا . . من هذا المنطلق تطرح مجموعة الناص عبد القادر بن الحاج نصر (عجائب زمن) التي صدرت أخيرا عن دار شوقي للنشر هذا التمشي، بعد أن أكد الكاتب من خلال نصوصه الجديدة اهتمامه بتحصيد الظاهرة المغايرة في الكتابة القصصية من حيث معرفة كنه الأسلوب وفلسفته وخصوصية النص المشبع بالحيرة بلا حلول مسبقة ونتيجة مفرغة . . وقد كنا قرأنا لعبد القادر بن الحاج نصر من قبل جملة من النصوص التي صدرت له سواء في الصحافة أو في كتب .

مثل : السكن التي ذبحت عزيز- فحولة النساء- نوم المصل للمر- محاسبة أم السعد للمشيرة- ورواية : امرأة يتناها الذئب- ومن خلال ذلك نرى ان هناك نوعية جديدة من الكتابة تستلطق . . ذاكرة القارئ لتعقب حرارة التقيب من النفس في نقش الكتابة من ذات الفرد وإليه ثم الى المجتمع وبدقة التناور ومناقشة الاهتمامات عبر شخص وأحداث تحاول أن تكون حاضرة في اللعبة الشهدية بدل أن تظل على

الكتابة العفوية :

الكتابة عند هذا الكاتب لا تخضع للتسلط المسبق على الأحداث . بمعنى ذلك ان يكون بعيدا عن شخصيات تصوره كي يترك لها حرية التحرك فتصير بعفوية . أي ان هذه الحرية تسمح للفارئ بالغوص في النص لكتابة النص الآخر . ومن هنا يمكن طرح تحديد جوهر الكتابة القصصية والروائية هل يتماشى فعلا مع إبداعات هذا النص أو ذلك مع مضامين وأشكال اللون الفني ويعني البعد عن القوالب الجاهزة؟ عبد القادر بن الحاج نصر يترك حرية التعبير لشخصه بعد ان تفتح له المساحة النصية اذ يرى ان من اضطر مراعى الكاتب ان يعتمد السيطرة على شخصيات عمله بنية مبيتة ، ويحشد ضيق لا يسمح بالنفس والتأويل الواسع لدى القارئ وهو عصر مكمّل لنصاء الكتابة . ثم ان الكتابة العفوية لا تعني الخروج عن تجليات النص القصصي أو الروائي . اي ان الكتابة المستقلية بحاجة الى فتح آخر . أو فتوحات مصينه على اساس تنوع الجنس الادبي . لذلك تكون قراءة هذا الاثر أو ذلك قراءة واعية مدركة لضرورات النص والكتابة الى ان الكاتب القصصي والروائي يمكن له ان يخرج القصص من تجربته في صميم البحث عن الادوات والاضافات للارتباط الواسع في الحداثا انطلاقا من القسم المشترك بين كتاب الشرق أو الغرب . بين فصح الايوان وغلفها . اختارات والمفاهيم واساليب طرحها هنا وهناك . لاسيما والجناس التصويرية في مضامين واتجاهات ليست حكرًا على كاتب دون آخر بقدر ماهي فضائيات ابتدائية من المولى الى غيب محفوظ . سارتر . أدونيس . السعدني . وغيرهم . ثم هناك معايير التعبير في الكتابة الروائية والقصصية . ماهي متطلباتها الموضوعية والفنية في ضوء هذه العفوية . وهل مسؤولية الكاتب تتجاوز فهمه ومفهومه لهذه الكتابة في الحيز المحدد . وهل مقومات النص الداخلية والخارجية من مسؤوليات الكاتب وحده ام يشترك معه المجتمع بشئ اطرافه . مع ابرار ابعاد الجهد المبدع بلدرجة أولى . وما هي منزلة الخطاب القدي في كل ذلك وهو في تفاوت زمني بينه وبين النص الفني . لعل الكتابة هنا تتجاوز كل القياس والطروحات لتكون مبررة بحق عن الوعي القدي العميق الذي ينصل بالعفوية والحرية وبالتالي عفوية الصراع في النص .

لغة القصة والرواية :

(انا امام جنس ادبي يحكم التاريخ ولادته وتنوع مساره لغة وفنا . . .) (1)

طاقة مولدة لكل فعل حضاري كما أنها حركة انتاجية بمعنى عام ليست داخلية في حساب أي كان فضلا عن كونها سمة خاصة في تيار الوعي الفكري للعالم . تعني الواقع ونسهم في تغييراته . . .

إن للقصة القصيرة دلالة فنية وموضة أدبية ومقدرة على البقاء والاستمرار في المنهج الفني القويم . . وهنا مع . . عجائب زمن تظل مشحونة بالأجواء النفسية وتأسيس تجربة القراءة والكتابة معا . اي لعلنا نرى توليد المعاني والاضافات تتكرر من صورة الى أخرى في القصة القصيرة الواحدة ، أو في حالات تدور في حدث معين لكن هذا الحدث يكرر أو يصغر ، يتقلص أو يمتد يذوب أو يثبت . بحسب البنية التي تألف منها . أي أن القراءة المولدة للمعاني نفسها ليست مسلطة هيكلها أو هي تتأرجح بين بين . بل هناك ثقافة فنية محورية تربط بينها من الداخل!

وبعبارة أخرى ليست قراءة المفاهيم ، أو قل لعلها تتيج من رؤية ثانية وكتابة موازية . سنرى . ان كتابة عبد القادر بن الحاج نصر- هذه هي كتابة ايقاعية للزمن . باستلته البهلة والمقدرة سواء اتصلت بالحاضر أو الماضي . أو جاءت تجاوبا مع البحث عن اشارات المستقبل كما تفعله هي . " فحولة النساء " حيث جرس الزمن بينه ، ويحرك لفتح الباب وقد اصبحت زينة الطريق وايضا كما في نص : نوم المسمل المر . . لا اسطورة الخوف بين السيطرة على الكيان وعدم الايمان به وانتزاعه من النفس وأدران المرارة . . أو في محاكاة أم السعد للعشيرة . في شكل آخر من اشكال المخاوف . بين الصبر على العطش سنوات والصبر على الجوع اطول وقد امتدت مواسم الغضب حتى كادت تكبل الذاكرة بشئ الهوامس . أو كما حدثت قصة : السكين التي ذبحت عزيز " وقد ظل عيسى يتأمل صورة الشمس وقد اصبرت على الظهور له لدحض الظلام واشاعة النور . . هذه اذن أفكار عامة تندرج في المحك الذي يكتب به عبد القادر بن الحاج نصر وحوله محك الواقع الغزير الذي يطفح بشئ الاحداث التي لا يديرها بصورة اعتباطية حيث يدخل الكاتب في قراءة الوعي بالجنس الادبي لاستجلاء الكتابة وتغييراتها المسجلة في الزمن . . لا سيما وعبد القادر بن الحاج نصر في رصيده كتابة تربطه بها وشائج بنوية وخصائص متلاحقة تسج وتستج . كتابة تحاول استقراء الرؤية باختصار لا يخلو من التجديد خاصة في هذه الفترة .

حدود كلماته وحروفه المجردة! رغم ان الكاتب ظل يعايش شحنات عاطفية انسانية غريبة بمعاني الاحساس والفعل التخييري على ان الكاتب ليس باستطاعته ان يتخلص من الارث الانساني والحضاري المتداخل والمتلاحق.. فيكتسور هيغو ومارتين وتشيفوخ وغيرهم هي داخلية في ذاكرة هذا الارث يتفاعل بدوره مع القيم الجديدة أو القديمة المتجددة بتجدد الزمن طبعاً!

ان المفاهيم الفكرية الواسعة في تطوير حركة الابداع الادبي لا تفصل مرحلة عن أخرى ولو اتهمت بالجزر والفتل اذ ستكون المرحلة أو المراحل الموالية مفسرة لها ومفجرة للطاقت الواعدة انطلاقاً من حرية الكاتب وادائه واستقلاليته في الوعي بمظاهر نصوصه ومطلقاتها الموضوعية... ان هذه المرجعية الثقافية والسلوكية قاعدة معمارية في تأسيس حركة الابداع الادبي اذ بدونها تنهار عملية البناء الحضاري للابداع..

بخصوص الكتابة النسائية المنبثقة من المرأة أو حولها يشير عبد القادر بن الحاج نصر الى ان النص الادبي هو كل لا يتحرر سواء اُنشئ من الرجل أو المرأة علي حد سواء.. عبر «القبعة القديمة التي تفصل بين الجنسين ما تزل آثارها باقية والا كانت» خصوصية الابداعية متباينة بين النوعين شكلاً ومضموناً ولو ان الكاتب حسب بعض المصنفين لا يرتبط بخصوصية مبنية كما هو معلوم.. بدليل ان المرأة الكاتبة تدع في كل المقامين والاشكال الفنية حتى في الموضوعات الجنسية التي كانت حكراً على الرجال.. وان وجود المرأة في النص الادبي والكوني عامة هو وجود نفسي اجتماعي سلوكي دأب الحركة الفعلية ذلك ان المرأة سواء كانت كاتبة ام لا فهي مبدعة في مجالات عدة من البيت الى الحقل فالمعمل وبالتالي في الحياة العامة اطلاقاً لهذا من الخطأ ان يحصرها الكاتب في الجنس والشحنات العاطفية المجترعة دون اي شيء آخر.. والمجتمع الرجالي بدون المرأة لاقيمة له.. كذلك الشأن في النص الادبي المتكامل ولم يزدهر الابداع الادبي والفني الا متى كانت المرأة حاضرة فيها بما في ذلك القصة البوليسية، الجوسسة، الرمزية، التاريخية، قاسم مشترك بين الجنسين وخاصة على محك النشر وتجربة نادي القصة» رائدة في هذا الشأن..

الواقع ان القصص الاخيرة التي ظهرت لعبد القادر بن الحاج نصر في الصحافة تطرقت الى المرأة في مكوناتها الطبيعية الخاصة والمشاركة مع الآخر في مستوى الانتماء الحضاري وثابت قدرة هذا الجنس في استيعاب اي مشكلة

دون الدخول في شعب استعمال المهجة المحلية في النص القصصي والروائي فان عبد القادر بن الحاج نصر يرى ان هذا الاستعمال لا يمكن ان يتقيد براهن التعبير المسبق لان المسألة تتعلق بتجسّر ذاتي سلوكي.. اجتماعي وفق الممتلك التعبيري لشخص أي نص وايضا ما تتحملة شحنات القضاء الدرامي من فرضيات يملأها الحدث وكيفية استطاق الشخص... على ان القصص لا نزاع فيها اطلاقاً من حيث المبدأ.. فالخيز المكاني والزمني والنفساني يجعل الكاتب امام حالة الحيرة التعبيرية لما نخ نصه على ان اللغة تظل المؤثر الحاسم في نفس القصة والرواية، وهي السؤال الدقيق والرقيق ايضاً في حركة هذا الجنس الادبي مع عناصر اخرى لا محالة تساعد على تغذية الحوار واستجلاء المضمون الادبي والفني لتحقيق الرؤية الحضارية في النص المستقبلي!

تبقي مسألة المذاهب الادبية قد نعيش اطول من فترة انتابها او تستدل بغيرها كما يجري الآن في الساحة الروائية والقصصية المعاصرة.. اذ ليست هذه المذاهب جامدة وغير متحركة فهي من ابتكار العقل الانساني قد تتلامد اولاً مع مستجدات أي عصر خاصة عصرنا عصر التحول في ساحل اخرى من الفعل الابداعي والتحرر من السيطرة المخططة... اذ يطرح النص الابداعي المحدد الكثير من الرؤى باستايل جديدة لم يتطرق اليها في الماضي العبد او القرب ماكتانة الوجودية الرمزية والدعنية قد تغيرت عما كانت عليه في السابق..

حتى الكتابة التاريخية للفرص في بعض الاحداث والهزات السياسية المحلية ومنها الى العالمية طبعاً قد شهدت تطوراً ملموساً من نص لآخر.. كذلك نص الذاكرة والقصة البوليسية والرواية الاجتماعية وما الى ذلك اي بما يتفق وروية الكاتب ومنهج الفلسفي في الكتابة التي بإمكانها الاتيان بالبدل الآخر المتنع طبعاً..

في الحركة الابداعية :

«الطريقة الشرية والفنية تعتمد على ابراز الصورة غير المتأثرة بالظفر العابر» (2)

وما ان النص القصصي والروائي له دور خطير في بلورة مسارات الحركة الابداعية الادبية والفنية فانه يبتق منطقياً عن بنية وروية امتاعية ان صحت هذه العبارة وذلك ما يراه عبد القادر بن الحاج نصر سواء للتعبير عن الذات في الماضي والحاضر والمستقبل لان الكاتب انما يكتب بنفس ابداعي مستمد من هذه المتعة اذ بدونها لا يتجاوز نصه

فيها إلى الحبس الفردي داخل كيان امرأة مدللة تهتم بمظهرها بصور عديدة تتجاوزها نحو الآخر في الشارع في السوق حيث يصعد الحبس الجماعي من قبيل الانفعال والتفاعل مع المرأة الأناث الآخر في نفس الوقت فهي بهذا المفهوم بعيدة كل البعد عن المرأة العادية البسيطة وإن كان تصرف بطلنة الاقصومة يندرج في التلقائية الحية، فهي في النص من البداية ذات شخصية ثابتة الوثوق، متألفة الشروق.. ولعل صورتها هي الجسم في غلاف الكتاب فعلا وبهذا التجسيم المعنى وضع الكتاب شخصيتها في ميزان يحالف الميراث الذي تضع فيه المرأة عادة..! فعجائب زمن في نظري لا يوضع في زاوية التمتع المستطلل للآلات والتأوهات وبالتالي الحسرة على ما قد فات بل أن العكس هو الصحيح.. إذ من التفسيرات أن تكون المرأة المعاصرة ليست في الحبس الفردي والجماعي الذي فات أمده، هي متماسكة قوية من معدن مغاير.

إن المجموعة القصصية "عجائب زمن" هي محك فكري واجتماعي للحس الفردي والجماعي كآني يؤلفها قد ايجاد الفصوص يهبط مليارات حبة ومادية لاجتمع هذا الزمن الذي لم تكن له طبيعة غير مألوفة أو هي بعيدة كل البعد عن التصور الواقعي.. بل إنها عجائب طبيعية جدا من جنس السلوك الشرقي.. فقد طرحت هذه القصص القصيرة علينا المسائل التي نحرل هذا الزمن وإلى الأبد طبعاً مثل مسألة الهجرة في أعلاها حسنة التي هي محاولة نقدية سرديّة لواقع غائب غياب الحضور، وحضور الغيبة في نفس الوقت:

إن قصص هذه المجموعة التي بلغت (23) قصة قصيرة لا يتحول صاحبها بينها لمنطقا بعدسته أهم المشاهد التي أراد تصويرها فتوغرافيا بل كان في نظري يمرض متاعها على القارئ الذي هو بدوره يعيد كتابتها من جديد وبأسلوبه الخاص مدام الكاتب يصر على أن الكتابة غفوة وليست من نوع اللعب المجازة، على أن فسيفسائه هذه القصص قد ضرت بسهم صائب في الأضافة والتنوع من ألوان الزمن بقدر ما بدا للكاتب من مساحات ادار فيها أحداثها المختلفة..

إن "عجائب زمن" هي إيقاعات العصر جملة وتفصيلا ينتقل القارئ بينها بطلاقة قرأ الكاتب سطور هذه الثقله عبر لعبة مشهدة ميزت المرأة يسلكيات خاصة ابتداء بقصة (معادن النساء) وكان عبد القادر بن الحاج نصر أحت عليه مشاكل هذا الزمن وتحوالاته المفاجئة بأن يردد مكانة المرأة في نصوصه وكأنه أيضا في رحلة صراع مع زمن العجائب ردا على ضياع المرأة العربية بين متاعها عجيبة حتى هذا الزمن

اجتماعية وإنسانية بلا شك.. كما في نص (امرأة يقتالها الذئب) تلك التي أظهرها الكاتب خصبة الخيال، قوة الإرادة مكتنزة لشتى المكونات الذاتية متطلقة من عقلنة المعايير التي استطاع الكاتب أن يوظفها في الرواية بوضوح.

مع اطراف الابداع:

إن الكتاب أمام شريحة من دور النشر متنوعة في القطاع الخاص محتمة على رؤيتها وإمكانياتها الأدبية والمادية وإختياراتها الحرة طبعاً.. لكن علينا أن ننظم مستزمات النشر عامة ونشر الكتاب الثقافي بالدرجة الأولى الذي يندرج في الحبس الاجتماعي والسعي إلى الرقي الحضاري.. خاصة وبلادنا في أعلى هرم للسلطة (سيادة رئيس الجمهورية) طبع الثقافة الوطنية بانفصاح الآفاق وملاحقة التحولات وشتى الرهانات.. نحن نطلب التعاون الواضح مع دور النشر بعقلية وطنية وثقافة سلوكية ترتقي بنا جميعاً نحو التقدم والمثالية في شأن خطير من شؤون الفكر.. يبدأ بنسب حقوق التأليف وأجالاتها المعقولة كذلك الحقوق المجاورة المنصوص عليها عالياً.. ذلك أن الابداع مهما كان نوعه هم جهد فكري وعلمي وفني مبذول.. كذلك النشر وهو فن الابداع والاتصال السمي البصري- يجمع انفسهم المشترك سهما ولا يفرق! ثم أن الحقوق مسألة مشتركة ومقدسة بين اطراف الابداع وهذا هو المحسوس الذي يسمى أن يطرح أسلوب حضاري بعيداً عن فكرة 'البقرة الحلوب' والجنح المتقرب!

في الحبس الفردي والجماعي:

من المنطق أن يخوض الكاتب في مسألة الحبس الفردي والجماعي بالنظر إلى الأسلوب الذي يعتمد في الكتابة القصصية والروائية (3) ويبدو أن عبد القادر بن الحاج نصر يستمر على استيعاب هذه المسألة الهامة في جل كتاباته ذلك إن الكائن القصصي والروائي هو كائن ملموس فعلا يمر عبر ظروف اجتماعية وغيرها وبهذه الصورة يفرز الكثير من العلامات التي تدل على الوجود الفردي والجماعي في العمل الانداعي بحساسية متفاوتة ومهما يكن من أمر فإن طرح الحبس بوجهيه الخاص والعام في الأثر الدرامي يفضي لا محالة إلى ردود فعل تتناول هذا الأسلوب وذاك من متاعها وجودة متباينة مفضلا عن اختلاف الصياغة من القصة القصيرة إلى الرواية طبعاً.. ولعل عبد القادر بن الحاج نصر في (عجائب زمن) قد سعى إلى التلميح أكثر من التوضيح.. كما في أقصومة "معادن النساء" تلك التي لمح

القراءة للقراءة.. قصة (مصرع شاة) يمكن أن تكون صورة لصراع ذات إنسانية... أو تمزق حالة نفسية أو حالة غريبة من حالات عجائب زمن أن النص في مفهومه العام هو إشارة فقط لحالة معينة تثيري الحس الفردي والجماعي لحالات مشابهة كما أن صور الاجهاض والانكسار والدمار هي من صور الزمن عبر لحظات غريبة بالحد أو الحب بالاطمئنان أو الخوف.. والنص يفتح نافذة يطل منها على هذا الواقع أو ذلك في عملية الصراع الوجودي المستمر.

ان "عجائب زمن" لا تنقل حيرة المرأة على حساب الرجل ولا المكس بقدر ما كانت المجموعة القصصية كلها ساحة لتفجير حسي للنفس الامارة بما في الجسد ومساحيق الجسد من اثارة وتراكمات حضارية مختلفة.. كما في: "حرقة الأيام الصعبة". ان الحس الفردي والجماعي في عجائب زمن هو مسألة اسلوبية لا اختلاف فيها من نص لآخر في علاقة وجود. ابهما اجدى واوسع استعمالا حقا اننا امام نموس حائرة ومساهاات نفسية حادة، وطبائع ومفاهيم تطرح مشاغلا بالنفس الكاتب محاولة الاجابة على فقر البؤس والتفاعل مع هذا الوجود الفردي والجماعي في الحس الفردي والجماعي. فمفهوم الانا والاخر بين الانانية الفردية والجماعية يطرح في هذه المجموعة عبر محاولات ولا اقول فنانين والمحاولة في الانثر القصصي أو الروائي تثيري الجوانب الموضوعية لدى القارئ أكثر من كونها تعبر عن حقائق اذ الحقيقة نسبية وان وقع التسليم بها! والقصة التونسية تحاول دائما ان تقدم الكثير من الاضافات النوعية في الحس الفردي والجماعي في ساحة الفن الادبي كملافة المسرح بالادب مثلا وتبين منهج الكتابة المسرحية والروائية وما قد يطرحه اي جنس ادبي أو فني من محايير ومفاهيم في جوهر الصراع الانساني.. هذه لسة من لمسات القراءة "لعجائب زمن" عبد القادر بن الحاج نصر محمولة في الواقع الى زمن مطلق في محاولة لرؤية جوانب من حياة الانا والاخر في خضم المتغيرات والمؤثرات الاجتماعية ومقارباتها!

فهل أن هموم المرأة العربية اكثر من ان يشار لها في مجموعة قصصية او رواية ثم هل تنفتح هذه النصوص بما تجمله من ردود سردي في ضوء اضافات الخطاب الادبي والاجتماعي والسياسي الآخر.. من وجهة اخرى لقد تنفست هذه المجموعة في خضم الزحام الذي شارك فيه عبد القادر بن الحاج نصر زحام النصوص حول المرأة ودورها الحاسم في فض عديد المشاغل من مجمل الحس الفردي والجماعي في الان نفسه..

يمكن ان تكون الهجرة الداخلية اقوى واشد من الهجرة الى الخارج وبالتالي في مستوي الخبرة النفسية بما تجمله من عنكليات واوهام مدفوعة بجملة من الاسئلة الحادة احيلا... الهجرة التي فتحت بها الكتابة حول مجموعة "عجائب زمن" تدخل في مضمون ما بعد القراءة.. ويعبارة أخرى: هل الحس الفردي والجماعي في هذه القصص يشتق من سريان السرد وحدود الحوار ودور البطل عامة سواء في قصة معدن النساء أو حضرة الاخ صبحي أو غيرهما.. ثم ما معنى الصراع النفسي في مفهوم الكاتب الذي يمثل (صبحي) أو غيره لا سيما وماحس النفس يختلف بين الموقف والحلقة الزمنية التي يعبرها الانسان في طوء القليب والمقصود والتصرفات الظاهرة والباطنة المتلاحقة هما وهناك.. لااجابة.. اقول بان هذا الصراع الداخلي طرح على الكاتب بكل لهفة اكثر من سؤال اذ لا توجد اجابة مطلقة ذلك ان الحدث القصصي في جانب الحس الفردي والجماعي تجليه الحيرة الداخلية للبطل وكأنه بالكاتب يدلي بدلوه في مسألة الضياع الداخلي بثره فني في رحلة صبر البطل بصورة أو باخرى بلفظ لا تكلف فيها أو هي ليست من الماضي المحض أو الحاضر المحدود.. أي ان هموم البطل ظرفية تعيش زمانها.. وابعاج الزمن وعجائبه متكررة اذ ليست حكرا على فترة دون أخرى اي بعبارة أخرى ليست الصورة للصورة أو البوح للبوح والوضوح للوضوح كما يفهم من

هوامش:

- (1) من مقابلة الزبني بركات لجسم الفيطالي بقلم فيصل دراج (حيون الماصرة) التي يديرها الاستاذ توفيق بكار- دار الجنوب للنشر 1991.
- (2) الحركة الادبية والفكرية في تونس للشبيخ محمد القاضل ابن عاشور الدار التونسية للنشر - 1983.
- (3) في بقعة القصة والرواية يتونس للذكور نور الدين بن بلقاسم الدار العربية للكتاب 1989
- (4) الكتابة القصصية في تونس خلال عشرين سنة: 64 / 1984 - رصوان الكوئي منشورات قصص 19 لسنة 1993

المهرجان الدولي للفيلم التاريخي والأسطوري بجربة الهوية والذاكرة وتحديات العولمة

مريم كافيّة

1- السينمات العربية وتحديات العولمة

ترأس المجلس الأول الذي انعقد يوم الأربعاء 21 جويلية 1999 أستاذ اللغة والأدب الفرنسية بكلية صفافس لسعد الحموسي، وقد تمحورت حول "السينمات العربية وتحديات العولمة" وتضمنت مداخلتين وثلاث شهادات.

المداخلة الأولى كانت بعنوان "الثقافات الوطنية والمحلية في مراجعة الهوية" وهي من تقديم الأستاذ فتحي التريكي وقد استعملها بسؤال مركزي وهو "كيف نعرف الهوية بين سؤال من نحن وما نحن؟" وفي إطار بحثه عن مفهوم الهوية أبرز الخصائص أي الهوية تنقسم إلى قسمين، الهوية المتغلقة والهوية المفتوحة. ولعل القسم الأول يعد الجانب السلبي في مفهوم الهوية إذ في إقصاء الأنا للآخر وتفخفه على ذاته طمس للهوية الفاعلة والمؤسسة. أما الهوية المفتوحة، والانفتاح هنا بمعناه الجوهري المحافظ على الأصالة والحضارة العربية برغم التفتح على الحضارات الغربية - فهي التأسيس للذات وهي ثبات للذات أكثر منها ثبات في الذات. ومن هنا خلص التريكي إلى القول بأن "الهوية ليست شيئا جامدا وإنما هي قابلة للتحويل"، بل لعلها تجمع بين الثابت والمتحول، والثابت هو صورتنا من ذواتنا المتغيرة من انتماءاتنا الشابة دينيا، تاريخيا، حضاريا، لغويا، ابتداء...

والتحول هو صورتنا اليوم، تلك الصورة المتحركة الساعية إلى التطور والتجدد. فلا مجال للاعتزاز بذواتنا إلا إذا كانت ذواتنا مؤسسة فاعلة ومساهمة في محفل الإبداع في جميع المجالات: سياسيا، ثقافيا، علميا، جماليا...

هذا هو مفهوم الهوية من منظور فتحي التريكي وعلى السينمات العربية تمديد اختياراتها على ضوء كل ما من

في جزيرة جربة وعلى امتداد أسبوع كامل (من 19 إلى 26 جويلية 99) انظم مهرجان جربة الدولي للفيلم التاريخي والأسطوري في دورته السابعة.

حفل السينما لهذه الدورة كان حفلا كاملا ثريا مفتوحا على السينما في كل القارات فكان الموعد سواء داخل المسابقة أو خارجها مع أهم وأحدث الأفلام السينمائية القصيرة والطويلة، الأفريقية والأوروبية والأمريكية

ولما تعيشه السينما السورية من انتماء قسبة فإن المهرجان عمد إلى تكريمها وذلك من خلال دعوة العديد من المبدعين السوريين في مجالات الإخراج والتمثيل والتقد السينمائي كالعماد أمين زيدان والمخرج ريمو بطرس والناقد السينمائي حسين إبراهيم وغيرهم... وكذلك عن طريق عرض أكبر عدد ممكن من الأفلام السورية من الجليل، واعتراقنا من المهرجان بقيمة الفقيه فريد شوقي فقد تم تكريمه بحضور زوجته وامتته الفنانة رانيا فريد شوقي.

وكما جاء في كلمة افتتاح التظاهرة فإن "عرس السينما هو أيضا عرس الفكر" ومن ذلك كان البرنامج موزعا بين العروض السينمائية المكثفة والنقاشات الفاعلة والمجالس الثقافية المسؤولة.

ولإيمان ميثبة مهرجان جربة الدولي للفيلم التاريخي والأسطوري بأهمية طرح الإشكاليات القصيرة وفاعلية التساؤل والنقاش في كشف المنافذ وتحقيق التطور أرتأت اختيار إشكالية "الهوية والذاكرة وعلاقتها بالأنا والآخر تقاطعا وتكاملا" محورا رئيسيا للمجالس الثقافية لهذه الدورة.

وقد وزعت الأعمال الثقافية على ثلاثة مجالس:

بالأساس معوقات التخلف والانغلاق على الذات والفقر،
وينظره تفاعلية ختم شهادته قاتلا بأننا نرى في السينما العربية
وعودا عمكة لبناء الهوية والذاكرة .

II- الهوية والسينما العربية

اتعمد المجلس الثقافي الثاني يوم الجمعة 23 جويلية 99
يحضور أغلب ضيوف الدورة من ممثلين وعصرجين ونقاد
عرب وأجانب و برئاسة الناقد السوري حسين ابراهيم وكانت
تحت عنوان الهوية والسينما العربية وقد تضمنت أربع
مداخلات وثلاث شهادات. أثار الاستاذ الناقد حميد
عيدوني من المغرب من خلال مداخلته المعنونة "بالهوية
والذاكرة والسينما المتخيلة" قضايا الغربية داخل الوطن.

الغربة السياسية، الثقافية، الاجتماعية...

وقد طرح اشكالية الهوية والذاكرة انطلاقا من المعتقدات
القفية ومن بعض المقدسات التي يلج الباحث على وجوب
مواجهتها ومجازوها "كتم من الوقت أضعنا في البلاد العربية
وكم سنخيف إذا لم يقع الاعتراف بالأقليات في المجتمع وإذا
لم يدع قضية الغريب المهمش في بلده المقموع والمحروم من
حرية والسياسة".

وضمن هذا السياق تحدث المحاضر عن قضايا الغربة في
بلدهم حسب تعبير الباحث المغربي عبد الكريم الخطيبي الذي
طرح اشكالية الغربة داخل الوطن واعتبر مثل هذه الممارسات
تسويقا لثقافتنا وحضارتنا وقمسا للذاكرة والهوية العربية
وهو الامر الذي لا يبدو أن يكون ضريبا من ضروب ادارة
الظهر لعنصر ثراء عمن داخل المجتمعات العربية الاسلامية.

والأدهى من هذا وذلك وعلى ضوء ما أبرزه حميد
عيدوني فلتنا كعرب لا نغلك صورة عن أنفسنا.
فالغرب هم الذين ابتغوا صورتنا كما يريدونها والمولم
في الامر أننا ننهي بالاعتقاد بأنها صورتنا.

بحث الاستاذ والناقد التونسي الهادي خليل في
"مظهرات الهوية والذاكرة في السينما التونسية" وهو
العنوان الذي وضعه لمداخلته وفيها تناول بالدرس والتقييم
مراحل بناء السينما التونسية التي بدأت بأسطورة في شكل
هوليودي مع فيلم الفجر للعصامي عمر الخليلي وانتهت
بنماذج مفرقة في الرداءة الفنية والجسمالية وفي معالجة قضايا
باهتة مثل الكسوة لكثوم برناز أو غدة نحرى لمحمد بن
اسماعيل .

لقد انطلق الباحث من القول بأن "السينما عامة بدأت
تختصر كفن إذ أن ما يمكن أن نقوله مقارنة بما نقوله التلفزة

شأنه ان يرتقي بحضارتنا ويؤسس لهويتنا العربية المستقلة.
وقد انتهى المحاضر الى القول بأن الهوية ليست أن أقول
أنا عربي مسلم وإنما أن أقول أنا تونسي عربي مسلم،
مؤسس لذاتي معتر بها متخرف في يومى لكي أكون ماسكا
بغندي كما أتى عالم بأسمى فالمسألة بالأساس هي مسألة
فاعلية تاريخية متحولة.

تمحورت مداخله الناقد السينمائي السوري حسين ابراهيم
حول "الهوية والذاكرة في السينما السورية" وهو العنوان الذي
اختاره للمداخلته .

تناول المحاضر أبرز محطات التجربة السورية ومدى
مساهمتها في بناء سينما عربية تحمل طابع الهوية وتؤسس
للذات العربية.

ان العمل السينمائي من وجهة نظر حسين ابراهيم
"شاهد من شواهد الانتماء ومظهر من مظاهر الاعلان عن
الهوية" فكل الاختيارات المتعلقة بالشريط اختيارات معلنة
عن الهوية، المكان، العلاقة مع المحيط، العلاقة بالوعي،
الاكسسوارات من ملابس وأكل ولغة وعادات... ولعل أهم
ما يهتئ الباحث أن "الانتاج السينمائي ولكي يكون مطلقا
من عناصر الهوية ومؤسسا لها يجب أن يكره حرب لحما
ودما، إنتاجا وفكرا وموضوعا وتقنيلا وإخراجا ولغة وزمانا
ومكانا ومويلا" إذ أن التصويل الاجنبي في اعتقاد المحاضر
يؤثر في نوعية الافلام ويفرض اختيارات لا تتماشى مع
حضارتنا وتاريخنا.

تناول المخرج السوري ريون بطرس في شهادته مسألة
الهوية وعلاقتها بالعولة وكيفية التصدي الى هذا التحدي
الجديد المراهنة على الذاتية وعلى الحضارة والثقافة العربية
وقد هرج في حديثه عن الذاكرة وعن تجربته الخاصة في
التعامل مع الذاكرة العربية والمعلية.

أما المخرج المصري محمد فاضل فقد ركز في شهادته
على مفهوم العولة باعتبارها استعمارا جديدا وخطرا كبيرا
يهدد العرب عموما وعلى جميع المستويات .

ومن هنا كانت دعوته ملحة إلى ضرورة تأكيد الذات
والثبات الهوية عبر المحافظة على الأصالة وانتاج الصورة
الحقيقية والفاعلة لحضارتنا.

"أنا كعرب نمتلك حضارة رائدة ولكننا لم نقدر على
تبليغ صورتها وصداها مثلما ينبغي"

بهذا القول انطلق الأستاذ صلاح هاشم من سوريا في
شهادته مبينا أن المعوقات التي تحول دوننا ودون الانباع
والتمييز ليست بالضرورة واحدة وأجنبية وإنما هي قينا وهي

الباحث أنها فترة "الرداء وغياب الصرامة والجودة الفنية وطنيان الاستهلال في تناول المواضيع والاشكاليات الجوهرية المتعلقة بالإنسان التونسي والعربي" كما كان فيلم بفرنسا وبالخضرة الغربية أكثر من اللام والاهتمام بالخضرة العربية وبأصالة هويتها وعمقها.

والاستثناء الوحيد الذي يورده الهادي خليل في إطار هذه الفترة هو فيلم صمت القصور لمفيدة التلاتلي. أما ما بعد سنة 1994 فقد كانت التجارب السينمائية التونسية تجارب باهتة، رديئة فنيا وفكريا متطفلة من ذاكرة ملتصقة إلى الوراء عوض الالتفات إلى الامام فيها تهميش للذات والهوية العربية من خلال الوفاق الكلي والفردى مع الآخر الاجنبى.

"السينما والذاكرة العربية والعالمية" هو العنوان الذي وضعه الأستاذ والناقد السينمائي لسعد الجموسي لمداخلته وقد استقبلها بقوله للبين وهي "صمت بدون ذاكرة هو صمت لا مساحة له".

ثم كانت الانطلاقة مع الافلام الهلودية الاولى والانتاجات السينمائية الضخمة منذ السينما الصامتة والتي بدأت تتجلى بوضوحها في استحضار الذاكرة التراثية والمطلقة من الميثولوجيا الاغريقية واللاتينية. وهو يعتقد انها افلام غير بريئة إذ انها تؤسس منذ الحرب العالمية الاولى ومنذ أول فيلم كبير عنوانه "كبيراً" وهو فيلم صامت لبسنون حول قرطاج والسوفونيزم ومن بعده الافلام الثوراتية في العشرينات، والاستعمار وتهشيش صورة العنصر العربي الفلسطيني أو البدوي "ومن هنا يخلص الجموسي إلى القول بأنه لا ماضي من التفكير ومن التأكيد في أن هذه الموجة من الافلام تحمل أفكارا ايدولوجية تؤسس للاستعمار والوثوب على أرض فلسطين وعلى الإنسان العربي".

اما الموجة الثانية من الافلام التي ذكرها الباحث فهي تلك التي "ستحضر ذاكرة الشوكة Le pocose التي تقتل اليهود على أيادي النازية وهي سمي إلى إسماعيل العربي معتقداً الذنب، الغربي الألماني لأنه مدني في حق اليهود والعربي عموماً لأنه شارك في هذه الجريمة التاريخية".

ومثل هذه الانتاجات تستعطف بالتأكيد المتلقي بهذا الحرح التاريخي العظيم الذي تشبته بعض الوثائق وتنفذ بعض الوثائق الأخرى ويكتفي اللام بما حدث لروحي قارودي من تكليل اعلامي واعتقال فقط لأنه أبرز من وجهة نظر المؤرخ ان هناك تضخيماً لحرفة الشوكة التي أصبحت اسطورة جديدة. لقد أراد لسعد الجموسي التركيز على أن استحضار الذاكرة

ومن هنا اختار العودة بالسينما إلى جذورها الأصلية أي السينما التسجيلية التي أرخت لأهم الاشكاليات والقضايا التي واجهها العالم وذلك لكي تستعيد ذاكرتها وتؤسس لهويتها.

ويلاحظ عرج الهادي خليل على أبرز المحطات السينمائية العالمية وأكد أنه لا مجال للمقارنة بين السينما العربية والسينما الغربية لأن الفروق كبيرة وشامعة سواء فكرياً أو تقنياً...

وعلى إثرها انتقل إلى سرد بعض تجارب السينما التونسية التي حاولت في فترة معينة أن تؤسس للذاكرة تونسية تعالج مشاكلها وتواجه قضاياها.

بداية السينما التونسية كانت مع عمر الخليفي وقد صاغ تجاربه من خلال نظرة اسطورية للمجاهد الأكبر والزعيم الواحد ومن ثمة اهتم في انتاجاته بتاريخ الفردانية واسطورتها وقد مثلت تجربة الخليفي السينمائية المرحلة الاولى من مراحل تظاهرات الذاكرة والهوية في السينما التونسية والتي وزعها المحاضر على أربع حقوب زمنية امتدت الأولى من تاريخ انتاج فيلم الفجر لعمر الخليفي سنة 1906 إلى سنة 1975 تاريخ الطعن في مفهوم الفردانية من خلال فيلم سنانة لعبد الطيف بن عمار حيث أبرز أن الحركة التونسية ليست حركة بطل واحد، مقدس وموالة وإنما هي مساهمة كل الفئات الاجتماعية وخاصة الطبقة الشغيلة الماضلة والمكافحة من أجل تحرير الوطن.

هذا إلى جانب ان هذه المرحلة السينمائية كانت كاشفة لحيية وطنية كبرى بعد الاستقلال فالمجتمع يعاني من ويلات الحرب ومن البطالة ومن الفقر ومن العقد النفسية والجنسية وهو ما أبرزه رضا البلي في العتبة المتوعدة. وعن فترة الثمانينات تحدث الهادي خليل بكثير من النشوة والافتخار إذ مثلت هذه الفترة انطلاقة جديدة في السينما التونسية مع النوري بوزيد سيما في شريط ربح السد الذي "تناول بجرأة وتميز جبل ما بعد الاستقلال وهو جبل منشرخ، تائه، مدحرج، مهزوم، مصاب بالخيبات والمفقد".

كما جاء فيلم صفائح من ذهب للنوري بوزيد أيضا فاضحا للممارسات السياسية القاسية من تكليل وتعليب مؤكداً أنه لا أمل في التطور والتحرر في غياب الحرية والديمقراطية.

تميزت إذن أفلام النوري بوزيد في فترة الثمانينات بالتغزل والغوص في جروح المجتمع التونسي وفضح كل ما هو قبيح فيها. أما الحقبة الزمنية الأخيرة المطلقة من الثمانينات فقد أبرز

الذاكرة والهوية انطلاقاً من تجاربه الخاصة وهو يستند آن المواضيع مهما اختلفت والاشربة مهما تنوعت فهي تخريفات وحكايا تطلق بالأساس من ذاكرته الذاتية، من همومه ومن نظرتة الخاصة للأشياء وأي عمل سينمائي أو تلفزيوني بكل تفاصيله يؤسس لذاكرة وطنية بالنسبة للأجيال القادمة وفي ختام شهادته أعرب محمد دق على استيائه من طريقة تقديم الأفلام الشاهدية إذ لا تعد بالمرّة الصورة الحقيقية لتفاليدينا وشخصياتنا... وهي لا تؤسس لهوية التونسية والعربية.

في إطار الرعية الملحة في بناء سينما عربية فاعلة ومسؤولة تساهل المحرر التونسي محمود بن محمود في شهادته عن المعوقات الذاتية والخارجية وعن حرية الرأي والابداع وكيف أنها تحول دون النفاذ الى الفعل الابداعي المؤسس. أبرز المخرج السوري عبد اللطيف عبد الحميد في شهادته اعتماده المكثف لذاكرته الشخصية في جل أعماله. وتحدث بإطّيب عن كيفية استنباطه لموضوع فيلمه الجديد نسيم الروح وذلك من خلال ذاكرته الخاصة ومحيطه القريب.

III - رعية الرد : التلفزة والسينما والفوتوغرافيا : مقالات في الصورة.

إنّام المجلس الثقافي الأخير يوم السبت 24 جويلية 1999 وخصص لتقديم الكتاب الجديد للاستاذ الهادي خليل والملمون "برمية الرد : التلفزة والسينما والفوتوغرافيا : مقالات في الصورة".

كان اللقاء برئاسة الاستاذ منير الزواغ مدير المهرجان واحتوى على تقديم الكتاب من قبل الاستاذ عبد الجليل بوقرة وكلمة المؤلف الهادي خليل "برمية الرد : التلفزة والسينما والفوتوغرافيا بين الكتابة الفوتوغرافية والسيرة الذاتية" هو العنوان الذي اختاره بو قرة لمداخلته وفيها أشاد بجمالية صياغة المصنف وبارتقاء لغته الى صف الكتابة الابداعية وليس التقريرية والتي أي الكتابة تعنى بالأشياء من خلال تفكيكها للمعنى وهو الأمر الذي أدى بالمحاضر الى نعت كتابة المؤلف بالكتابة الفوتوغرافية لما امتك من قدرة الالام بكل تفاصيل الصورة المصاحبة للتصووس إلى درجة تكاد نصل فيها إلى الاستغناء عن الصورة .

واللافت للنظر حسب عبد الجليل بوقرة في كتاب الهادي خليل هو ذلك "التمهي بين السيرة الذاتية والسيرة الثقافية حيث تتنفي التخصوم بين الرؤية الذاتية والرؤية الايديولوجية للموقف السياسي والثقافي... وعلاقة الكاتب بالمحيط الداخلي والخارجي".

ليست مسألة بريئة "اذ عندما تصبح السينما آلة حرب بيد المستعمر لا بد للصحية الاستعماران يجهز نفسه بألة الحرب المصادة".

وهنا بالذات سأل المحاضر "ابن السلاح المضاد وأين الافلام التي ترد على جرائم اسرائيل بالصورة التي تنبه لما حدث ولما يحدث، لنحن لا نتج ولا نوزع الكم الكافي من الافلام التي وان لم تستمكن من اقتحام قنوات الاعلام العالمي التي تصهنت فانها قادرة على ان تؤسس لاستحضار الذاكرة لدى الانسان العربي".

ان السينمائيين العرب ومن خلال ما ذكره الجموسي مدعون إلى الوعي بخطورة الوضع الاعلامي والسينمائي الجديد وبأن من واجبه تعمد الذاكرة لا تعطيلها والعمل على انتاج أعمال ترتقي إلى ما هو أفضل وإلى ما من شأنه أن يفسخ الصورة ويجعلها في مستوى مكانتها الأسطورية فالهدف بالأساس خدمة الأسطورة والرفعي بها لا خدمة مصالح أخرى من خلال الأسطورة مثلاً هو كان في فيلم كوكب الشرق لمحمد فاضل وهنا يتساءل لسعد الجموسي هل نحن بحاجة إلى استحضار أم كلثوم في ذاكرة الشعب العربية والعالمية؟ اعتقد لا، إذ أن أم كلثوم المظم من كل هذا وهي حاضرة دائماً وأبداً في حياتنا كباراً أو صغاراً لذلك قوئي اعتبرها فلتة من فلتات الدهر".

وكما بدأ الجموسي مدخلته أنهاما ولكن هذه المرّة بقولة لغسان كنفاني "وهي ان الفن الذي ينظر اليه بعض الشباب الآن تحت أي شععار كان لا يقل خطورة عن السلاح الرديء".

تناول الصحفي فوزي سليمان من مصر في مداخلته الممنونة "بالذاكرة العربية الجماعية في السينما المصرية" أبرز العلامات المميزة في السينما المصرية والتي ساهمت بشكل دسم في بناء بعد الذاكرة العربية.

وعرج على بعض الافلام المثالفة في تاريخ السينما المصرية مثل أفلام عاطف الطيب وشاهين خاصة تلك التي هي من تأليف الروائي نجيب محفوظ (كرومييات نائب في الأرياف، السكرية...) لأنها تحمل في طياتها شيئا من الانتقاء والانتفاء حول القضايا العربية الكبرى.

وتحدث الباحث عن دور الفيلم التسجيلي في معالجة مشاكلنا وقضايانا وانتهى إلى القول بأن "الذاكرة والهوية في منتهى الانتقاء والتكامل وانه من العار علينا كعرب ان تكون مقررين في الاهتمام بذاكرتنا والتأسيس لهويتنا".

طرح المخرج التونسي محمد دق في شهادته مسألة

ولعله يرى في هذا الميزة الأهم لكتاب الهادي خليل
"رؤية الترد: التلفزة والسينما والفوتوغرافيا مقالات في
الصورة".

"ان كل مؤلف لكتبه عبارة عن امتحان عسير
بالنسبة الى نفسي، ادرج فيها همومي و رؤايا
وأسعى من خلاله إلى تجاوز بعض المحسوسات التي
أعيشها "من هنا كانت الانطلاقة مع كلمة الهادي
خليل الذي تحدث بعناء وحميمية عن كتاباته وعن
خجله من بعض الكتب التي انتجها إذ يقول عن كتاب
العين الشغوف وورقات مرثية من التلفزيون التونسي
"كنت نشرت منذ ثلاث سنوات كتابا عن التلفزة
التونسية هذا المؤلف تمثيت بعد تسليمه المتسرع إلى
الناشر أن لا يرى النور إطلاقا! إن رفضي الكلي لهذا
الكتاب مرده ليس الاغلاط الكثيرة التي تحللت أغلب
فصوله بل الجانب السطحي والصحفي الذي طغى على
منحاهما التحليلي".

ولئن اعترف بخجله من بعض كتبه فإنه يبرز فخره
بمكتبة الجليلية رمية الترد إذ يعتبره عملا عسيرا
وذلك لأنّه أكثر من ستين تمكّن فيهما من الالمام بكل
جوانب الكتاب الصياغية واللغوية والموضوعية وحتى
النفسية باعتبار أن الهادي خليل يرى أن الكتاب ليس
موضوعا فقط وإنما هو صورة وإخراج فني .

كما تحدث المؤلف عن علاقته بالأوساط الجامعية والحقول
الثقافية التونسية وعن مدى إحساسه بالقرية داخلها ولكنه
رغم ذلك لا يتصور نفسه مكتفيا بالأكاديمية والتدريس لأنه
يسايطه يرى أن العمل الأكاديمي مفرون بالعمل الثقافي .

وانتهى الهادي خليل إلى تقديم ملاحظ عامة عن مؤلفه
من خلال قراءة بعض المتقطعات من فصول الكتاب الثلاثة .

وفي قراءته لفصول الكتاب الثلاثة يقول الباحث بأن
الفصل الأول والمحتون به في الصورة التلفزية. الوثن
المدنس" جاء مبرزاً لفشل المتطفين التونسيين في التعامل مع
التلفزة باستثناء صالحي القرمادي لأنه لم يلهث وراء الصورة
وأحمد حرز الله لأنه انتج برنامجاً يهتم بالثقافة الشعبية "في
الصورة السينمائية التأصل والاجتثاث والاستيهام " هو عنوان
الفصل الثاني من الكتاب وقد ركز فيه الكاتب من منظور عبد الحليل
يوقرة على مسألة احتفال السينما كفن مع احتفاله بالسينما الأفريقية
التي حاولت أن تقدم صورة مغيرة للسلك في العالم الثالث رغم
ضعف المادة. وشعوره (لؤلؤف) من ناحية أخرى بالاحباط فجأة
الافلام التونسية الأخيرة.

وفي الفصل الثالث والآخر الذي اختار له الهادي خليل
عنوان "في الصورة الفوتوغرافية، المرجع والدعفة والثغبات
"عاد بنا إلى الصورة ليبين أنها ماضي الصورة ومستقبلها
وكان الصورة عادت إلى أهلها أي الفوتوغراف إذ أن
الموتوغرام يمكن من نزع الصورة من سياقها السردى العام
لتهتم بالتفاصيل الخاصة بها " .

وقد ختم عبد الحليل بو قرّة تقدّبه للكتاب بالقول
"رغم الوفرة النصّية للثقافة السينمائية على امتداد
الحارطة الثقافية العربية، الجديدين منهم والمتطفلون فإن
أغلبهم ان لم نقل كلهم أولوا اهتماما بكل شيء
تقريباً باستثناء الصورة ولم يتعاملوا معها كعنصر
مستقل بذاته، له القدرة على إغواء الباحث وإغرائه
يكشف التفاصيل والتسلل إلى أركان لا يتسنى
للعناصر الأخرى كالسيناريو والإخراج والموسيقى
والتمثيل توفيرها لما للصورة من مساحة شاسعة تضمن
الامساك باللمحة الزمنية المواتية أثناء تقاطع كل تلك
العناصر دون فقد كيانها كمفردة للعين " .

مكتبة الحياة الثقافية

تقديم : ع . م . د

بحاجة إلى عنوان شارح آخر يحدد الكاتب الذي تم تناول تجربته ، أو يضاف إلى العنوان نفسه عبارة تخصص مثل (الفنّ والتحول عند يحيى حقي).

والكتاب مهم فهو مراجعة نقدية وإعارة لكاتب كان معلما من الكتاب وقريبا منهم لا سيما عندما رأس تحرير مجلة (المجلة) الشاعرية الشهيرة التي كانت مخبرا مهما لتجربة أدباء الستينات .

وقع الكتاب في (176) صفحة من القطع الكبير والناسر دار الخنزير - النابلسية (سوريا) 1998

غزاة الصبا

من شعراء العراق المميزين الشاعر كاظم الحجاج الذي بدأ النشر منذ أوائل السبعينات ، وقد أصدر من قبل ديوانين هما : أخيرا تحدث شهراري (بغداد - 1973) وإيقاعات بصرية (بغداد 1987) - بفارق أربع عشرة سنة بين الديوانين وهي مسافة كبيرة ، ثم هاهو يصدر عام 1999 ومن عمان هذه المرة ديوانه الثالث (غزاة الصبا) ونظّل في قياس الزمن ونقول ان هذا جاء بعد احدى عشرة سنة من صدور ديوانه الثاني .

ولهل هذه المسافة الرسمية بين ديوان وآخر تعكس بشكل واضح معاناة المبدعين العراقيين مع النشر رغم أنهم حتى وهي أخرج اللحظات التي مرّ بها وطهم لم يتوقفوا عن الكتابة بل نراهم يواصلونها بإصرار ويمعنون بكتابتهم التي أصبحت لا تخلو منها جريدة أو مجلة هنا أو هناك .

نجد كاظم الحجاج في ديوانه هذا معنيا إلى حد كبير بإعجاز القصيدة القصيرة بل والقصيرة جدا حتى أنه يمكن أن نصفها بالقصيدة (اللحمة) وقد أبدع في هذا .

الفنّ والتحول

صدر للدكتور بوشوشة بن جمعة كتاب بعنوان (الفنّ والتحول) وقد كرسه للحديث عن أدب المرحوم الكاتب المصري يحيى حقي .

في تقديمه للكتاب يرى المؤلف ان الفنّ (سواء اتحد الشكل الشفوي أو المدون بشكل حالة متمكنة من الأفراد والمجتمعات ومن ثم يمكن أن ندرك جدل التفاعل القائم بين الفنّ من جهة والمجتمع من جهة ثانية باعتباره تفاعلًا وتأثيرًا وتأثير بينهما)

كما يرى أن تجربة يحيى حقي القصصية الثرية والمتميزة لم تلق ما هي جديرة به من اهتمام نقدي ، ولذا وجد المؤلف في هذا الكتاب الرائد مادة لبحثه حاول فيها أن يعطيه بعض حقه .

كما أنه برر عمله الأكاديمي هذا بقوله : (ان اختيار تجربة يحيى حقي القصصية نموذجًا دالا للبحث في خصائص العلاقة القائمة بين الفنّ الأدبي والتحول الاجتماعي يعود بالأساس إلى تضافر عدّة عوامل أسهمت مجتمعة في اقتناعا بمشروعية هذا العمل وجدوله)

ويرى أيضا ان تجربة يحيى حقي القصصية (تشكل علاقة تحول دال في مسار السرد القصصي في الادب العربي الحديث) مستندا برأي لحقي نفسه جاء فيه قوله (منذ اشتغلت بكتابة القصة القصيرة وأنا أحاول دائما العثور على أشكال فنية جديدة)

يقع الكاتب في عشرة فصول وخاتمة وكل فصل توزع على عدة أقسام ومن عناوين هذه الفصول نشر على سبيل المثال : يحيى حقي قصصا ، في التعريف بأدب يحيى حقي القصصية ، فنّ التحول والمراجع ، في بنية المجتمع وأنا الفنّ إضافة إلى فصول أخرى .

نرى أن عنوان الكتاب جاء عاما (الفنّ والتحول) وهو

حدّ حتى تبدو وكأنها اعتراف مستلّ من سيرة ذاتية صارخة تقترح عليه أن يدونها .

فتراه يتحدث عن غربته أينما حلّ فيقول : (الغربة التي أشعر بها في علاقتي ببعض الجامعيين والكتاب والمثقفين هي بالأساس - حسب تقديري - غربة السيميائي الذي يهتم بكثير من الميادين ويحشر نفسه في مواضيع مختلفة إلى حد أنه يظهر في أعين الآخرين بمثابة المتطفل والمتسلل الذي لا حياء له ولا حدود لصفاته).

يقع الكتاب في ثلاثة أقسام هي :

- 1- في الصورة التلفزية : اللون الملتصق .
- 2- في الصورة السينمائية : التفاصيل والاجنشات والاستهتام .

3- في الصورة الفوتوغرافية : المرجع والدقة والظلمات .
علماً بأن كل قسم من هذه الأقسام يتوزع على عدّة فصول معزّزة بمجموعة من الصور التي يعتبر بعضها نادراً .
والكتاب على غاية من الأهمية نظراً لجرأة وطرافة موضوعه وما يرد فيه من آراء وهو بحاجة إلى قراءة أوسع . لا بهذه العجالة الكثيفة .

يقع الكتاب في 208 صفحة من القطع الكبير نشر خاص - طبع في طابعية أومينا بقصر السعيد تونس 1999 ، ونشير إلى أن الباحث الدكتور الهادي خليل كتابين صدرتا قبل هذا الكتاب هما :

- 1- المين الشفوف - ورققات مرئية في التلفزيون التونسي - منشورات دار سحر (تونس) 1996 ،
- 2- العرب والحداثة السيميائية - منشورات دار الجنوب - تونس 1996 إضافة إلى مؤلفات أخرى باللغة الفرنسية .

للأصوات وجوه

نجوى محمد هاشم كاتبة قصة من السعودية ، أصدرت من قبل مجموعة من القصص القصيرة تحت عنوان (السفر في ليل الأحزان -) يراجع كتاب " رؤى وظلال " لكتاب هذه السطور - منشورات (نقوش عربية) تونس 1994 ، فهناك قراءة لها - وتعد للنشر مجموعة أخرى معنونة بـ (تلويحة المذ).

لكن الكاتبة نجوى محمد هاشم عرفت بتمارينها في كتابة زاوية (شبه يومية) - كما جاء في التعريف - على غلاف عنوان كتابها الجديد (للأصوات وجوه) (في جريدة (الرياض) السعودية المعروفة ومنذ سنوات وهذه الجريدة تصدر سلسلة من الكتب تحت عنوان (كتاب الرياض) صدر فيها أربعة وستون كتاباً لحد الآن . يحمل كتاب نجوى محمد هاشم الرقم (64) وهي ليست مخصصة للأدباء السعوديين فقط بل وجلنا مساهمات أدباء عرب من كافة الأقطار العربية وبينهم من تونس مثلاً الدكتور عبد السلام المسدي

قصيدة عنوانها (لحنيس) على سبيل المثال هذا نصها الكامل :

(أجمل موت للسكّر

في أقذار الشاي

ولهنّ ..

ما أحلى ذوبان الشعراء !)

أو قصيدة (الولا) وهذا نصها الكامل :

(أجمل بيت فوق الأرض

.. الفلاح

لولا ..

أن الساكن .. دوداً)

كما أنه لا ينزل عن مناجات الحرب التي عاشها فترأ له قصيدة «أمجاد» التي جاءت كالتالي :

(حتى بين رصاصات الجنود

رصاصه محظوظة :

تلك الرصاصه التي تخطى أهدافها

ورصاصه تعيّس :

تلك التي ترتكب ..

أمجاد الحروب !)

وله أيضاً "قصائد طويلة في الموضوع نفسه مثل "سنايبر موت جندي في أرض أخرى" أو " لقاء إلهي

مع العريف خطاب" مع ما يمكن أن يقال (خلاصة) أن هذا الديوان إحدى أجمل المحطات في تجارب الشعراء الساخنة سواء كانوا من العراقيين بشكل خاص أو العرب بشكل عام .
يقع الديوان في 96 صفحة من القطع المتوسط والنشر دار البناييع للنشر والتوزيع - عمان 1999 .

رمية الرد (مقالات في الصورة)

عرف عن الناقد التونسي الهادي خليل تعدد اهتماماته وجرأة طرحه ، لا يخاف آراءه بل هناك من يخافها لأنها تشرّح الأعمال بوضوح خال من أي مجاملة .

هو استاذ جامعي يدرس الأدب واللغة الفرنسية ورسالت في دكتوراه الدولة عنوانها (كتابة الغريب في أدب جان جينيه) وهو ناقد أدبي وهو أيضاً ناقد سينمائي له عدد من المؤلفات المنشورة ليس الكتاب الذي بين أيدينا (رمية الرد - مقالات في الصورة) آخرها إذ هو بصدد إصدار كتاب آخر يتعلّق بتاريخ الصين في الحضارة العربية الإسلامية وفنونها .

والكتاب جديد في نوعه ، عميق في مادته هو خلاصة تجربة من المتابعة والمساعدة ولذا تابع فيه (الصورة) في مجالاتها المعروفة (التلفزة والسينما والفوتوغرافيا) .

يكتب المؤلف مقالة حميمية لكتابته هذا وصريحته إلى أبعد

وتقول أيضا : (إن بطولة الرواية العربية الحديثة خلافها في اللامح والقصص والرومانسي والتاريخي بطولية إشكالية تنبني أساسا على مقاومة الفرد للقوى الطاغية في صلب مجتمعه الى جانب مقاومته لذاته ومثل هذه البطولة للمتفعة بالسواد هي التي تجعل للرواية العربية الحديثة خصوصية في نظرنا، لذلك نعني في كتابنا هذا) .
يقع الكتاب في ثلاثة فصول هي :

- 1- حول الشخصية المحورية والصفات البطولية
- 2- حول الإبطال وملحمة النضال
- 3- ملحمة الانهيار وهمية الانتصار في روايات منيف ولكل فصل من هذه الفصول أقسام مع هوامش، وصولا الى آخر مادة في الكتاب التي جاءت تحت عنوان (على سبيل الخاتمة) .

والكتاب دراسة متميزة لناقذة تأمل أن لا تظل ساكنة في " البرج الأكاديمي " لأنها مؤهلة جدا لأن تكون لها مساهمتها في آراء المدونة النقدية للسرد العربي عامة والنوعية خاصة وبجدارة كبيرة .
وكتابتها هذا دليل على أن لها مكانا عليها أن تشغله .
يقع الكتاب في 204 صفحة من القطع الكبير، ومن إصدارات مركز النشر الجامعي (تونس) 1999 .

حليب الثيران

يعتبر فاتح عبد السلام أحد أجمل الأصوات القصصية والروائية التي ظهرت في العراق في الثمانينات .
لقد اشتغل بذاب وصدق وهو على مبدعة من العاصمة وما يدور فيها، إذ أثر الإقامة والدراسة في مدينته الموصل حتى حصل على درجة دكتوراه فلسفة في الأدب الحديث والنقد الأدبي .

أما الآن فهو يقوم بمهمة التدريس في إحدى الجامعات الليبية وله عدد من المؤلفات القصصية والروائية المطبوعة نذكر منها :
- آخر الليل .. أو الثور (قصص) 1982 (العراق)
- الشيخ نيوتن (قصص) 1986 (العراق)
- فحل الثرت (قصص) 1993 (الأردن)
- حي في ذكريات الطيور (رواية) 1987 (العراق)
- عندما يسخن ظهر الحوت (رواية)

في طبعين : عراقية (1993) ، لبنانية (1998) ، إذن نحن أمام كاتب منتج ويتأن كامل خال من الضجيج .
وآخر إصدارات فاتح عبد السلام مجموعة قصص بعنوان (حليب الثيران) تضم 11 قصة قصيرة منها : سهيل منفرد لشجرة ييضاف ، حيلة الألف السحاري ، صاحب بلدة غازانيا ، خيول نادر شاه .
ونلاحظ غربة أسماء هذه القصص وهو ما نلحظه حتى في

(مساءلات في الأدب واللغة) 1994 .

في هذا الكتاب جمعت القاصة والكاتبة نجوى محمد هاشم مختارات مما كتبت في جريدة (الرياض) وعددها عشرون مقالة
نلاحظ أن لغة الكاتبة تتميز بشعرية جميلة بحيث يبدو نصها رغم أنه كتب كرد - أقرب الى قصيدة النثر .

حتى عناوين كتاباتها أكثر انجيزا للشعر منه الى السرد مثل : حصار الحلم والجليد ، فيروز وظل الجملار ، اخضرار الألام الصامتة ، ملامع لئسان يحاول أن يكون ، أبسط كفك في الهواء ، وجوه بصوت الرياح ... الخ .
بعض الكتاب الواعدين كثيرا تأخذهم الصحافة ليدوروا في عجلتها -وهي عجلة لا تكف عن الدوران- ولينغمسوا في إفراغ صوتها اليومي .

لكن عليهم أن يوازنوا بين ما هو صحفي -يعبر ويمر- بالنتيجة - وبين ما هو أدبي، والكاتبة هي كاتبة قصة قبل هذا وذلك ولذا ننظر صدور مجموعتها الثانية التي أعلنت عنها .
وهذا لا يقلل من شأن كتاباتها الجميل هذا الذي يعطينا صورة عن كتابات المرأة العربية في السعودية والتي لا تكاد القارئ يكون على معرفة تامة بها .
يقع الكتاب في 194 صفحة في حجم ما بين المتوسط والكبير - سلسلة كتاب الرياض - منشورات مؤسسة الإمامة الصحفية (المملكة العربية السعودية) 1999 .

الأبطال وملحمة الانهيار

الباحثة الجامعية التونسية نجوى الرياحي القسطنطيني اهتمت بمجموعة الروائي عبر الرحمان منيف، وقد أصدرت حديثا كتابا عنوانته بـ(الأبطال وملحمة الانهيار -دراسة في روايات عبد الرحمان منيف) .

كتب الناقد الدكتور منجي الشملي مقدمة قصيرة ومكتشفة من صفتين ونصف هي بمثابة مدخل لهذا الكتاب، وفي رأي الدكتور الشملي (أن عبد الرحمان منيف في هذه الروايات الثلاث التي درستها المؤلفة) من بين أعماله " قد كان سعيد لحظ لأنه كان موضوع فهم دقيق وعناية علمية مخصصة . انها أتقنت تحليل مفهوم البطل ومفهوم الملحمة التي آلت بأبطالها الى الانهيار ، وأنقذت كذلك استنباط تمرد الأبطال على القيم السائدة وخاصة منها طائفة من القيم السياسية الاجتماعية ... الخ)

أما المؤلفة فقد كتبت في الأخرى نقديا آخر لكتابها عما جاء فيه قولها : (وما نستخلصه هو أن الرواية العربية الحديثة لا تخلو من شخصية البطل وإن تغيرت صورته وبادت سلطته)

المصرية وعلى مرّ تاريخها بقيت أسيرة لملتك الرعب الرقابي وهو السياسة والدين والجنس).

وتشير إلى التعديل الذي تمّ عام 1992 لقانون الرقابة رقم 430 لسنة 1955 وتصل إلى نتيجة هي أن هناك (مواجهة) بين (سلطة الرقيب وسلطة الإبداع) . سلطة الرقيب التي تمنى القليل من الحرية وسلطة الفنان التي ستبقى ظامنة للحرية مهما منحت له).

صدر الكتاب عن منشورات وكالة الصحافة العربية (القاهرة) (سلسلة (نوافذ) عام 1999 ويقع في 240 صفحة من القطع المتوسط .

سيرة الهباء

جديد الشاعر التونسي فتحي النصري مجموعة شعرية بعنوان (سيرة الهباء) هي الثالثة له بعد (قالت اليابسة) (دار أمية، تونس 1994)، (أصوات المنزل) (الدار الاطلسية - تونس 1996) .

يهدى الشاعر ديوانه الجديد إلى ابنه البكر (فرات) وإلى (الفرات) الشعر الخالد في تاريخ الحضارات .

ويقع الديوان في جزئين هما :

الجزء الأول : سيرة الهباء

- قصائد أخرى

قصائد الشاعر حبيبة وإن اغترفت من قديم اللغة مفردات أراد بها إثراء نصه وتوسيع دائرة لغته .

ويمكن القول إن قصائد الديوان تساؤلات من قلب المحنة التي يمر بها علنا وما تحصل فيه من أحداث متسارعة تجلب الحيرة أحيانا والخوف أحيانا أخرى .

تبدو القصائد أكثر ميلا للانطلاق منها إلى الوضوح الغالب للتفسير الواحد وهذا في صالح الشاعر حيث ينتفع نصه على أكثر من تأويل وقراءة .

قصيدته (الغزلان) مثلا يختتمها بالقطع التالي :

(تتابع الغزلان

والرويا التي جمحت قليلا خلفت

زغب الحنين إلى هنيهة وعدوها الأبدى

تلك هنيهة تستل روحي كلما حاولتها

حتى لأقلل علانا

ولقد رصبت من الغنمة بالآباب)

يقع الكتاب في 64 صفحة من القطع المتوسط - نشر خاص - طبع الشركة التونسية للنشر وتسمية فنون الرسم، عام 1999 .

عنوان المجموعة (حليب الثيران) مع العلم أنه ليس في القصص قصة تحمل هذا الاسم .

وبذا يكون العنوان مستمداً من عالم هذه القصص العجائبي سواء في مناخات الموصل وريشة مجد نينوى وأشور وباتيل و تعدد الأديان والأقوام والطوائف أو مما عاشه وطنه من أحداث متلاحقة وساحقة .

ينتهي الكتاب بقصتين عنوانهما الموحد (قصتان طويلتان) ولكن الفارئ يكشف أنه وضع العنوان التقيض إذ أن هاتين القصتين أبعد ما تكونان عن الطول بل هما قصيرتان جدا ، أحدهما صفحتان والأخرى صفحة وأربعة أسطر .

هذه المجموعة إضافة ذكية للمدونة السردية العراقية الحافلة بالاسماء والاجتهادات بل والتيارات .

تقع مجموعة حليب الثيران في 96 صفحة من القطع المتوسط ، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) 1999 .

سلطة السينما

سلطة الرقابة

هذا كتاب مهم في موضوعه تناقش فيه مؤلفته الباحثة المصرية أمل عريان فؤاد مسألة السينما والرقابة حيث اعتبرت في عنوان كتابها أن السينما (سلطة) وكذلك الرقابة هي الأخرى (سلطة) .

إن الرقيب يعتبر نفسه الحامي والمدافع ضد تجاوزات السينما . ولكن السينمائيين كما هم رجال الإبداع في المجالات الأخرى يقاتلون من أجل توسيع رقعة الحرية لا تقليصها ، يتكون الكتاب من سبعة فصول هي :

1- البواكير الأولى : المصادرة والحذف

2- منعت من العرض مؤقتا

3- أفلام مشاعرة ضد الفساد السياسي

4- بين النكسة والانتصار السياسي

5- جرأة ما بعد الانتصار والانفتاح

6- الرقابة الدينية والشعبية

7- السينما تحت مجهر الرقيب

في المقدمة ترى المؤلفة أن (قانون الرقابة يخضع جذريا للظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية والفكرية) ولذا فهو متغير .

في حدود السينما المصرية ترى أن (المشكلة أن السينما

اشتراك

ترحب إدارة تحرير مجلة الحياة الثقافية بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا النموذج وملاءه بغاية الدقة والوضوح ثم ارساله الى عنوان المجلة مع نسخة من وسيلة الدفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم

----- ✂ -----



ARCHIVE

http://Archive.sakhrn.com

الاسم واللقب:
العنوان:
الترقيم البريدي:
الهاتف:
الفاكس:

عدد نسخ الاشتراك: (اشتراك سنوي لمشرة اعداد: 20,000 د عشررون
دينارا تونسيا أو ما يعادلها)

يتم ارسال الاشتراك بواسطة حوالة بريدية أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلة بالبريد
رقم: 474-99 - اللجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية)

عنوان المجلة: اللجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية) 105 شارع الحرية- تونس 1002
الهاتف: 890 646 - الفاكس: 792 639